

الجزء الأول

عين اليقين

الملقب بالأنوار والأسرار





لمؤلفه

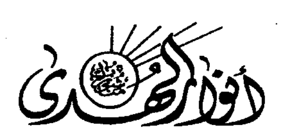
المحدث الكبير المولى محسن الكاشاني

المتوفى ١٠٩١ هـ

تحقيق

فالح عبد الرزاق العبيدي


عين اليقين
الملقب بالأنوار والأسرار



سيد حيدر الموسوي
إيران ـ قم ـ شارع إرم ـ پاساژ قدس
الطابق الأرضي ـ رقم ٥٧
ت ٧٧٤٢٣٤٦ فاكس ٧٧٣٧٨٧٠

عين اليقين

الفيض الكاشاني

تحقيق : فالح عبدالرزاق العبيدي
المطبعة : وفا
الطبعة : الثانية ١٤٢٨هـ
الكمية : ١٦٠٠دورة (١ - ٢)
شابك الدورة: X-٨٠-٨٨١٢-٩٦٤
شابك ج١ : ٨-٠٩-٨٨١٢-٩٦٤

عين اليقين

الملقب بالأنوار والأسرار

لمؤلفه

المحقق العظيم والمحدث الكبير المتأله محمد
بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني

المتوفى ١٠٩١

تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

قال الله تعالىٰ في كتابه العزيز:

﴿إنّما يَخْشىٰ اللهَ مِنْ عِبادِهِ العُلَماءُ﴾[١]

لقد حثّ الإسلام علىٰ التعلّم، وطلب العلم، والاستزادة من المعارف الّتي تزيّن النفس الإنسانية، وترفع من شأنها، وزيادة قدرها، وتجعلها في مقام لا يناله إلّا من بذل جهده، وأتعب نفسه، وأسهر ليله.

فنحن نرىٰ أنّ الله سبحانه وتعالىٰ قد بيّن في كتابه العزيز المنزلة الرفيعة للعالم، وأنّه لا يستوي مع غيره، فقال تعالىٰ: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٢]، فإنّ أولئك قد نالوا شرف العلم، وحصلوا علىٰ مرتبة العالِم، فلهم المقام السامي، والشرف الرفيع، وحقّهم المدح، وكثرة الثواب، نتيجة لما بذلوه من الجهود الّتي حطّموا من خلالها أسوار الجهل، وتحمّلوا المشاق من أجل الوصول إلىٰ مراتب أعلىٰ، ونيل الدرجات الرفيعة الّتي خصّها الله سبحانه

١ ـ سورة فاطر، الآية ٢٨.

٢ ـ سورة الزمر، الآية ٩.

وتعالىٰ بالعلماء، فقد ورد في الذكر الحكيم: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[١]، فقد خصّ الله سبحانه وتعالىٰ الذين أوتوا العلم بدرجات، لا بدرجة واحدة، نتيجة لما بذلوه من أجل إسعاد البشرية، وإنقاذها من ظلمات الجهالة الّتي تسودها بين الفينة والأخرىٰ.

فلكلٍّ مرحلةٍ من الزمان منقذٌ، ولكلِّ آونةٍ من يدٍ تنتشل الإنسانية من الغرق في أوهام الجاهلين.

ولم يقتصر الحثّ من قبل النبي وأهل بيته عليهم السلام، بل نجد أنّ الحثّ ورد كذلك من قبل رسل الله تعالىٰ وأوليائه عليهم السلام علىٰ العلم والتعلّم، والركون إلىٰ العلماء من أجل الحصول علىٰ مزيد من العلوم الّتي تعشقها النفوس الإنسانية، فقد ورد عن لقمان الحكيم، وهو يوصي ولده بوصايا، منها قوله: «يا بني، جالس العلماء وزاحمهم بركبتك ...»[٢]، فإنّ مَن جالس العلماء فإنّه سوف يجد نفسه أمام شخصية بذلت ما في وسعها، وأتعبت نفسها، وأسهرت ليلها من أجل نيل ما خصّه الله سبحانه وتعالىٰ للإنسان من الدرجات الرفيعة، والمقامات السامية، فباحتكاكه معهم تتطرق إلىٰ آذانه الكلمات الّتي لايسمعها من عوام الناس، بل كلمات تنبع من قلبٍ خشع أمام عظمة الله تعالىٰ، بتبحّره في علمه.

فالعالم يجهد فكره في بلورة المعلومات في قوالب وأُطر جديدة، بعد تمحيصها وسبكها بصياغات تتناسب وأفهام الناس، فإنّ فكر العالم في دوّامة مستمرة لا تهدأ من أجل تحصيل ما يسد الفراغ العلمي الطارىء علىٰ ذهنيته نتيجة حصوله علىٰ معلومات ولّدت فراغاً آخر.

---

١ ـ سورة المجادلة، الآية ١١.

٢ ـ روضة الواعظين: ١ : ١١.

فهو يجهد نفسه من أجل الآخرين، وهذه تضحية فردية مقابل إنقاذ مجتمعات وانتشالها من غياهب الظلمات إلىٰ ساحل النور، والهداية إلىٰ طريق السلامة، فإنّ الشمعة إنما تحرق نفسها من أجل إنارة الدرب للسائرين في المسالك المظلمة، فهذه تضحية ويا لها من تضحية، فإنّ السائر في درب مظلم يجد نفسه تأنس بما يُشاهده من نور، ولو كان بعيداً، فضلاً عن كونه قريباً منه.

ولعله لهذا ورد في الأخبار: «النظر إلىٰ وجه العالم عبادة»[١]، فلعل من وجوه الحكمة فيها أنّ الّذي ينظر إلىٰ وجه العالم يجد نفسه مطمئنة بأنّ هناك من هو يُنير له الدرب باستمرار من خلال سيره نحو بناء نفسه وكيانه، والله العالم.

وهكذا جاء الحثّ من قبل الرسول الأعظم ﷺ علىٰ هذا المقام الرفيع للعالم، فقد جاء في الروايات: «مجالسة العلماء عبادة»[٢]، فإنّ من رافق العلماء، وحضر مجالسهم، ودأب علىٰ حضور المحافل الّتي يرتادونها، فإنّه يجد نفسه في حيرة دائماً أمام هذه الشخصيات الّتي ما فتئت تطارد الجهل في أوكاره ودهاليزه المظلمة، فهذه الشخصيات الّتي جعلت علىٰ عاتقها سدّ الثغرات الّتي يحاول الجهل أن يزرعها في أسوار الحياة الإنسانية، من أجل أن يجعلها وسيلة له في هدم سور العلم الحصين، فإنّ السور الّذي تكثر فيه مثل هذه الثغرات ينهدم بسهولة، فإذا بثلّة من هذه البشرية قامت بمهمة صعبة للغاية وهي مهمة رأب الصدع بما يجعله صعب النفوذ، بل تبدّله بجدار رصين أمام التيّارات الثقافية الجاهلة، والّتي تنطلق بين الحين والآخر من منطلق لا يستند إلىٰ أي ثقافة علمية، بل لا تجد في مثل هذه التيارات غير الأكاذيب والألاعيب

---

١ ـ من لا يحضره الفقيه: ٢ : ٢٠٦، ح ٢١٤٤.

٢ ـ كشف الغمّة: ٢ : ٢٦٨.

الملتوية، والّتي تحمل في طياتها الغش والخداع، فالعالم يجد نفسه أمام صراع فكري دائم.

ولهذا نجد بعض العبارات الّتي وردت لبيان مثل هذه الحقيقة، حيث جاء في بعض الأخبار: «وإذا مات العالم ثُلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء إلىٰ يوم القيامة»[١]، فإنّ كلّ عالم له من الميزات الّتي لا يحملها غيره، فكلّ إنسان له طريقة خاصة في التفكير، وكل شخص له منهجه الخاص في الاكتراع من منهل الفكر العلمي، وكل عالم له مبدأ يحاول أن يدافع عنه في كلّ المجالات الّتي يستطيع من خلالها أن يثبت وجوده في معترك الساحة الفكرية من خلال كبح جماح الهزات الّتي تتعرّض لها الإنسانية جمعاء.

فهذه العبارة الّتي ذاع صيتها في البلدان وعلىٰ مرّ الأزمان، وتناقلتها الألسن في الأوطان، كلّ ذلك للمنزلة الرفيعة الّتي يحتلها العالم، والمكانة المرموقة الّتي يستحوذ عليها من بين الأقران، نتيجة لما يحمله بين جوانحه من علوم جمّة، وأفكار تنير الدرب للسائر في طريق طلب الحقيقة، والناشد للضالّة الفكرية.

فالعالم قد أجهد نفسه وأتعب بدنه، وأرهق فكره، في سبيل غاية منشودة يطلبها في نفسه، لا لأجل نفسه والعياذ بالله، بل لأجل الطموح الكامن بين جوانحه، لأجل إيصال ما يجنيه من جهوده إلىٰ الاخرين، فهو يبذل نفسه في سبيل إنارة الدرب لغيره، ولعله للإيثار العظيم الّذي طبعت نفوس علمائنا الأعلام عليه، والتضحية النبيلة الّتي جعلت منهم مناراً للأمم، الّتي جنحت بها التيارات العاصفة في أن تبتعد عن ساحل الأمان، وتتجه علىٰ عكس ما تريد،

---

١ ـ المحاسن: ١ : ٢٣٣، ح ١٨٥.

فتحاول أن تجد وسيلة ـ وبأي طريقة كانت ـ كي تهتدي بها إلىٰ الرسو علىٰ اليابسة، ولهذا نجد في الموانىء وسواحل البحار أنهم يضعون فناراً عالياً كي تحاول السفن أن تسير نحوه عندما تواجه المشاكل في الاهتداء إلىٰ البرّ، فهذه الفنارات واضحة المعالم في الليل، كما هي في وضح النهار.

فالعالم يكون هو الرمز الحقيقي الّذي به يمكن للأمم أن تصمد أمام التيارات الفكرية، والّتي تحاول أن تبعد البشرية عن الاهتداء بنور الهداية الإلهية، وتعرقل دائماً مسيرة الدين من خلال وضع العراقيل الّتي تمنع من الوصول بسرعة إلىٰ مكامن الخير والسعادة البشرية.

وقد جاء في بعض التعابير ما يظهر مثل هذه الخصائص للعلماء، وأنهم باقون ما بقي الدهر «العلماء باقون ما بقي الليل و النهار»، كما هو الوارد في غرر الحكم «العالم حي وإن كان ميتاً»[1]، فهو تجسيد حيّ لما ورد في الأخبار «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به ...»، فالعالم حيٌّ بروحه، وبفكره، نتيجة لما أسسه من القواعد والأسس الرصينة الّتي بثّها في الساحة العلمية، وارتكزت عليها النظريات العلمية الّتي تظهر في الساحة العلمية خلال مرحلة المسيرة الإنسانية.

وهكذا علماؤنا ـ قدس الله أسرار الماضين ، وحفظ الباقين ـ فهم الذين نالوا شرف المدح والثناء من قبل الله سبحانه وتعالىٰ، وكذلك من قبل النبي الأكرم وأهل بيته الأطهار عليهم السلام ، فكانت لهم مكانتهم المرموقة، والجاه الرفيع عند أئمتنا عليهم السلام ، نظراً لما يبذلونه من قصارىٰ الجهود، وسهر الليالي، من أجل

---

١ ـ أنظر: غرر الحكم: ٤٧، الفصل الثالث في العالم / فضل العلماء، تجد الكثير من الأحاديث الّتي وردت في خصوص بيان فضل العلماء.

التوصّل إلىٰ إبراز الحقائق من مكامنها، وإظهارها لطلّاب الحقيقة، لا لكي يتعبدوا بها، بل لكي تكون لهم تلك العلامة المنصوبة علىٰ طريق الهداية.

المؤلف في سطور:

ونحن الآن أمام أنموذج من هذه الشخصيات الّتي كابدت الكثير، وعانت ما عانت، من أجل الوصول إلىٰ ما يهيّيء للباحث ما يحتاجه من المعلومات المؤطّرة بموازين علمية، تستمد شرعيتها من مبادىء الدين الحنيف المتمثل بالتعاليم السماوية الّتي نادىٰ بها القران الكريم، وجسّدها النبي وأهل بيته «صلوات الله عليهم أجمعين»، من خلال إغناء الأمة الإسلامية بما تحتاجه من المُؤَن والزاد في مسيرتها الحياتية، كي لا تقع الأمة في حيرة الضلالة، والتيه في الجهل الفكري.

كان المؤلف رحمه الله من أعلام القرن الحادي عشر،

ونكتفي ـ في معرفة شخصية هذا العالم الجليل ـ بما قيل في جلالة منزلته، من خلال عَرض ما قاله بعض العلماء الأعلام في حقه، والتعريف به، في كتاباتهم الّتي سطّروها بأقلامهم الشريفة، من أجل إبراز الصورة الحقيقية للمؤلف، وتأطير شخصيته بما تستحقّه من المميزات الّتي اختص بها من دون أقرانه. فنقول:

١ ـ قال الحر العاملي: المولىٰ الجليل محمّد بن مرتضى المدعو بمحسن الكاشاني . كان فاضلاً، عالماً، ماهراً، حكيماً، متكلّماً، محدّثاً، فقيهاً، محقّقاً،

شاعراً، أديباً، حسن التصنيف، من المعاصرين[١].

٢ ـ وقال صاحب روضات الجنّات: اسمه كما يظهر من تقريرات نفسه محمّد، وأمره في الفضل والفهم و النبالة في الفروع والأصول، والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول، وكثرة التصنيف والتأليف مع جودة التعبير والترصيف، أشهر من أن يخفى في هذه الطائفة على أحد إلى منتهى الأبد. وعمره كما استفيد لنا من تتبع تصانيفه الوافره تجاوز حدود الثمانين، ووفاته بعد الألف من الهجرة الطاهرة بنيف يلحق تمام التسعين، ومرقده الشريف معروف بالكرامة والمقامة في دار المؤمنين[٢].

٣ ـ وقال عنه الشيخ عباس القمّي: الفيض: لقب العالم الفاضل، الكامل، العارف، المحدّث، المحقّق، المدقّق، الحكيم، المتألّه، محمّد بن المرتضىٰ، المدعو بالمولىٰ محسن الكاشاني. صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة كالوافي، والصافي، والشافي، والمفاتيح، والنخبة والحقائق، وعلم اليقين، وعين اليقين، وخلاصة الأذكار، وبشارة الشيعة، ومحجة البيضاء في إحياء الأحياء، إلىٰ غير ذلك ممّا يقرب من مائة تصنيف[٣].

٤ ـ وقال صاحب جامع الرواة: العلّامة، المحقّق، المدقّق، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، فاضل، كامل، أديب، متبحّر في جميع العلوم، له قريباً من مائة تأليفات، منها كتاب تفسير الصافي، وكتاب الوافي، وكتاب الشافي

---

١ ـ أمل الآمل: ٢ : ٣٠٥.

٢ ـ روضات الجنّات: ٦ : ٧٩.

٣ ـ الكنىٰ والألقاب: ٣: ٣٩ ـ ٤٢.

ملخّص الصافي، و...[١].

٥ ـ وقال السيد ميرزا علي بن أحمد في سلافة العصر: أعيان العجم وأفاضلهم الذين هم من أهل هذه المائة كثيرو العدد، متوفرو المدد ... فمن أعظم فضلائهم، وأكبر نبلائهم الذين لم أُترجم لهم في هذا الكتاب... منهم المولىٰ العلّامة محمّد بن المرتضىٰ، الشهير بملّا محسن القاشاني، له كتب ومصنّفات جليلة في الفقه، والحديث، والكلام، والحكمة، وهو من أهل العصر الموجودين الآن[٢].

ولد المؤلف ﷺ في سنة «١٠٠٨ هـ»، وتوفي في كاشان، ودفن فيها سنة «١٠٩١ هـ».

مؤلفاته:

١ ـ كتاب الوافي.

٢ ـ كتاب سفينة النجاة في طريقة العمل.

٣ ـ تفاسير ثلاثة (كبير وصغير ومتوسط).

٤ ـ كتاب عين اليقين.

٥ ـ كتاب حق اليقين.

٦ ـ كتاب علم اليقين.

---

١ ـ جامع الرواة: ٢ : ٤٢.

٢ ـ سلافة العصر.

٧ ـ كتاب الأصول الأصيلة.

٨ ـ رسالة الجمعة.

٩ ـ ترجمة الصلاة.

١٠ ـ الكلمات الطريفة.

١١ ـ رسالة في التفقه.

١٢ ـ رسالة في نفي التقليد.

١٣ ـ النخبة.

١٤ ـ مفاتيح الشرايع.

١٥ ـ منهاج النجاة.

١٦ ـ كتاب معتصم الشيعة في أحكام الشريعة.

١٧ ـ كتاب المحجة البيضاء في إحياء الأحياء.

١٨ ـ كتاب ميزان القيامة.

١٩ ـ كتاب مرآة الآخرة.

٢٠ ـ كتاب تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لابن طاوس.

٢١ ـ كتاب نقد الأصول الفقهية.

٢٢ ـ كتاب خلاصة الأذكار.

٢٣ ـ كتاب ترجمة العقائد.

٢٤ ـ كتاب مرآة الصواب.

٢٥ ـ كتاب النخبة الصغرىٰ.

٢٦ ـ كتاب النخبة الكبرىٰ.

٢٧ ـ كتاب جهاز الأموات.

٢٨ ـ كتاب الضوابط الخمس في أحكام الشك والسهو والنسيان.

٢٩ ـ رسالة ولاية عقد البكر.

٣٠ ـ كتاب الأحجار الشداد والسيوف الحداد في كسر الجواهر والأفراد.

٣١ ـ كتاب الانتخابات لمصنفات العلماء.

٣٢ ـ كتاب غنية الأنام في معرفة الساعات والأيام.

٣٣ ـ كتاب مدرك الساعات.

٣٤ ـ رسالة في فهرست مؤلفاته، وذكر فيها أربعاً وعشرين كتاباً.

وغير ذلك[١].

فنحن ـ ومن خلال طرح هذا الأثر الفكري للمؤلف تَيْرُّ إلىٰ الساحة الفكرية ـ نحاول المساهمة ولو بشيء بسيط في كشف اللثام عن تلك المؤلفات القيّمة الّتي كانت تئنّ من تراكم الغبار الّذي يغطيها، وهي مركونة علىٰ رفوف التأريخ، من دون محاولة إنقاذ من طرف أو جهة معينة لأجل بثّ روح الحياة فيها من جديد، لتفتح عينيها وترىٰ النور في عالم الواقع المُعاش.

هذا الكتاب القيّم الّذي جعله المؤلف ـ وكما هو مذكور في مقدمته ـ حيث

١ ـ أمل الآمل: ٢ : ٣٠٥.

يحتوي علىٰ:

١ ـ مقدمة.

٢ ـ المقصد الأوّل: في أصول العلم.

٣ ـ المقصد الثاني: في العلم بالسماوات والأرض وما بينهما.

ونحن في هذه الطبعة قمنا بترتيب الكتاب علىٰ شكل جزئين:

الجزء الأوّل: ويحتوي علىٰ المقدمة، والمقصد الأوّل.

الجزء الثاني: ويحتوي علىٰ المقصد الثاني.

منهج التحقيق:

لقد اتخذنا في منهج التحقيق الخطوات التالية:

١ ـ تم الاعتماد في طباعة الكتاب علىٰ النسخة الخطّية الموجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي، المرقمة «١٦٣٣»، والمصورة علىٰ نسخة مكتبة السيد مرتضىٰ النجومي في كرمانشاه، وقد قال الناسخ في آخرها: «قد سرّ بالفراغ من نسخ هذه النسخة من نسخةٍ نُسِخت من نسخةٍ نسخها مؤلّفها، وقُرِأت عليه ...».

٢ ـ تمت مطابقة الكتاب مع النسخة الخطية المذكورة، وقد أعتمدنا في استخراج بعض الكلمات أو العبارات الّتي كانت غير واضحة في هذه النسخة علىٰ بعض المصادر الّتي نقل عنها المؤلف بعض المطالب.

٣ ـ تقويم الكتاب وفق الضوابط المقرّرة، مع مراعاة القواعد العربية من التذكير والتأنيث وغيرها، لتكون علىٰ النهج العربي.

٤ ـ استخراج المصادر الّتي نقل عنها المؤلف المطالب العلمية، أو الروايات الّتي ذكرها خلال أبحاثه، وإدراجها في الهامش، ليتسنىٰ للقارىء الكريم الرجوع إلىٰ هذه المصادر عند الحاجة.

٥ ـ لقد ذكرنا في بعض الهوامش أن هناك اختلافاً يسيراً مع النص الّذي ذكره المؤلف في المتن، وهذا ما يجده القارىء بوضوح من خلال قراءته للكتاب، فنحن اقتصرنا علىٰ إدراج نصّ العبارة في المتن بما هو في المخطوطة، مع الإشارة إلىٰ الاختلافات أحياناً، وفي بعض الأحيان نقلنا بعض العبارات من المصدر المشار إليه، ووضعناها بين معقوفتين، فإنّ المؤلف قد يكون اعتمد علىٰ نسخة من المصدر المشار إليه الّذي نقل عنه غير النسخة الّتي اعتمدنا عليها في التحقيق.

٦ ـ أدرجنا المصادر في آخر الكتاب، مع ذكر التفاصيل الّتي تميزها عن غيرها من الطبعات، لئلّا يحصل الالتباس عند الرجوع إلىٰ الطبعة الّتي اعتمدنا عليها.

٧ ـ ذكرنا فهرساً لمطالب الكتاب في كلّ جزء، تسهيلاً لمن أراد الرجوع إلىٰ العنوان الّذي يريد مطالعته.

وفي الختام لابدّ من تقديم الشكر الجزيل إلىٰ منشورات دار أنوار الهدىٰ في مدينة قم المقدّسة علىٰ مساعيها المبذولة من أجل المساهمة في نشر علوم أهل البيت عليهم السلام، فجزىٰ الله جميع المساهمين في هذا المشروع المبارك خير الجزاء، ونسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يوفّقهم لما خير الدنيا والآخرة.

فالح العبيدي

٢٦ ربيع الأوّل ١٤٢٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم وبالعصمة الكريم

نسخة مصورة لبداية المخطوطة

التي القتها المحن والبلايا والامور العارضة المنغصة للعيش المكدرة للحياة [illegible] ففي عالم

الكون والفساد وكل كمال ولذة في هذا العالم ففي عالم اخر على وجه اعلى واتم وابهى واللذ واصفى

ثبت ان كل شيء يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه الى الكمال [illegible] على [illegible] وكل شيء

يتعلق بعلة بشعاعه ويتصعد [illegible] ويتنزل [illegible] حتى يصل الى النعيم او

يصل الى العقوبة في الجحيم فاما من طغى واثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى

النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى جعلنا الله واخواننا ممن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى وجعل

الجنة لنا المأوى فصل [illegible] وهكذا [illegible] ان لكل حركة غاية وللغاية غاية اخرى

الى ان ينتهي الى غاية عقلية ولكل ناقص شوق وعشق [illegible] الى ما فوقه [illegible]

[illegible] الاول كمال الاول [illegible] الثاني [illegible] العالم [illegible] العالي [illegible]

على [illegible] كما قال عز وجل هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالحركات كلها منتهية الى الخير الاقصى

والرب الاعلى غاية الارض والسماء الذي بيده ملكوت الاشياء ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها

ان ربي على صراط مستقيم وظهر [illegible] الغرض الاقصى في بناء العالم وادارة الافلاك

تسيير الكواكب وبعث الانبياء والرسل وانزال الملائكة من السماء بالوحي والانباء [illegible] العالم

[illegible] عالم [illegible] يعود الى ما بدا منه [illegible] الحكمة [illegible] الخلقة [illegible]

الكون والفساد ويبطل الدنيا وتقوم القيمة الكبرى ويحق [illegible] [illegible]

يبطل الباطل ويحق الحق بكلماته [illegible] [illegible] الملكوت

ختام ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير سبحانك اللهم وبحمدك يا رحيم يا ودود يا

ذا العرش المجيد يا مبدأ يا معاد يا مبدئ يا معيد ما الذي نرى من خلقك ونعجب [illegible] [illegible]

من عظيم سلطانك وما تغيب عنا منه وقصرت ابصارنا عنه وانتهت عقولنا دونه [illegible]

الغيب بيننا وبينه اعظم فمن فرغ قلبه واعمل فكره ليعلم كيف اقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك

وكيف علقت في الهواء سمواتك وكيف مددت على مور الماء ارضك [illegible] مبهورا [illegible]

وسمعه والها وذكره حايرا هذا اخر الكلام في العلم بالسموات والارض وما بينهما وبه تم [illegible]

عيون اليقين الملقب بالانوار والاسرار واتفق لطالبه كمال انوار الحكم واسرار الكلام والحمد لله

اولا واخرا ظاهرا وباطنا [illegible] بالفراغ من نسخ هذه النسخة من نسخة [illegible] نسخة

نسختها من [illegible] وقرأت عليه نور الله مرقده وعطر الله مضجعه [illegible]

[illegible] بن محمد صالح [illegible] الشهير

باسمعيل

نسخة مصوّرة للصفحة الأخيرة من المخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه الاعتصام يا كريم

سبحان من حارت لطائف الأوهام في بيداء كبريائه وعظمته، وسبحان من لم يجعل للخلق سبيلاً إلىٰ معرفته، إلّا بالعجز عن معرفته. عجزت العقول عن إدراك كنه جماله، وقصرت الألسن عن وصف ثنائه، كما يليق بجلاله.

ضلّت فيه الصفات، وتفسّخت دونه النعوت. دلّ علىٰ ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته، ذلكم الله ربّكم، لا إله إلّا هو، نحمده علىٰ حسن توفيقه، ونسأله هداية طريقه، وإلهام الحقّ بتحقيقه، وقلباً موقناً بتصديقه، وعقلاً نورانياً بعناية تسبيقه، ونفساً مطمئنة من الجهل وتضييقه، وفكراً سامياً عن زخرف الفاني وتزويقه، وبصيرة تشاهد سير الوجود في تغريب الدور وتشريقه، وقريحة منقادة بزمام الشرع وتوثيقه، ووقتاً مساعداً بجمع الكلام وتفريقه.

والصلاة علىٰ من أوتي جوامع الكَلِم، وبه تمّ كمال مرتبة النبوّة، وخُتم، الّذي بعثه بالرسالة في الأميين، يتلو عليهم آياته ويزّكيهم، ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين.

وعلىٰ آله المطهّرين من الأدناس البشرية، والأرجاس، المحفوظين في سماء قدسهم، وعصمتهم عن طعن أوهام أشباه الناس ولا ناس.

خزّان العلوم والحكم، وهداة أمّته للّتي هي أقوم، لا سيّما وصيّه الّذي نصبه بالنصّ الجلي، قطب فلك الولاية، ومركز دائرة الإمامة والخلافة، منبع الفتوّة والكرم، الّذي بولايته كمل الدين وتمّ، وصلّىٰ الله عليه وعليهم أجمعين وسلّم.

أمّا بعدُ:

فيقول الحقير في عيون العقلاء، والفقير في فنون الفضلاء، محمّد بن مرتضىٰ، الملقّب بمحسن، أحسن الله عواقبه: هذه رموز ربّانية، أُوتيتُها من فضل الله، وكنوزٌ عرفانية انتقدتها من نفائس خزائن أهل الله، وأنوارٌ ملكوتية، اقتبستُها من مشكاة المستضيئين بنور الله، وأسرارٌ جبروتيّة، التمستها من هدي الراسخين في العلم من أولياء الله، قد صرفتُ أياماً من عمري في مدارستها، متعمّقاً في استكشاف حقائقها، وقضيت أعواماً من دهري في ممارستها، ممعناً في استطلاع دقائقها، بتمرينها مرّة بعد أخرىٰ، وتليينها كرّة غبّ أولىٰ، حتّىٰ ازدادت لنفسي إشراقاً، واعتباراً، وضياءً، واستبصاراً، فكشفت عنّي أكنّة أستارها، وتبيّنت لي أعلامها، ومنارها، ببراهين نورانية، أو إلهامات رحمانية، أو إشارات فرقانية، أو أمارات ذوقية وجدانية، فاطمأنت نفسي إليها، وسكن قلبي لديها، وانشرح صدري لها، كمن قد وجد ضالّة له، عزيزة عليه، بلىٰ إنّ الحكمة ضالّة المؤمن، والحكمة أعزّ علىٰ أهلها من الدنيا بما فيها؛ لأنّهم بالحكمة عرفوها، فاستقذروها، واستنكفوا عنها، وتركوها لأهلها وبنيها، وشمّروا لما هو خير وأبقىٰ، تشميراً.

وبالجملة: من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

وإنّما حداني إلىٰ إملاء ذلك وجمعه أمور:

منها: كثرة محبّتي للعلوم الحقيقية، والمعارف البرهانية، وشدّة رغبتي إلىٰ معرفة الأسرار الدينية، والرموز الفرقانيّة، ومزيد اعتنائي لضبط ما أتحقّق بـه، وأعتقده من أمر الدين، وما أعتمد عليه في طريق الحق واليقين.

ومنها: حبّي لبّ المباني، ومخّ الكلم، وإيثاري الاختصار علىٰ فصوص الحكم، وملالي من الأقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة، وتـطويل المـقال بالقيل والقال، فرأيت أن أنظم الفرائد، وأرفض الزوائد، بعد تفريق الخـطأ عـن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وأن أجمع شتاتها، مهذّباً لها تهذيباً، وأفصّلها فُصُولاً وجيزة، مرتباً لها ترتيباً.

ومنها: تبيان أنّها منطبقة علىٰ طريقة أهل البيت عليهم السلام، مقتبسة من أنوارهم وآثارهم، موزونة بميزان أحاديثهم وأخبارهم، لئلّا يبادر أحـد إلىٰ إنكـارها، حسبما قال مولانا الإمام أبو عبد الله، جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «كل علم لا[١] يخرج من هذا البيت فهو باطل»[٢]، وأشار بيده إلىٰ بيته.

وقال لبعض أصحابه: «إذا أردت العلم الصحيح فخذ عن أهل البيت، فإنّا رويناه، وأوتينا شرح الحكمة، وفصل الخطاب، إنّ الله اصطفانا وآتانا ما لم يؤت أحداً من العالمين»[٣].

فأردت أن أذكر طرفاً ممّا ورد من الأخبار عن نبيّنا وعترته الأطـهار،

١ ـ في المصدر: كلّ ما لم.
٢ ـ بصائر الدرجات: ٥١١، ح ٢١.
٣ ـ لم أعثر عليه في المحتضر، ولكن وجدته في بحار الأنوار: ٢٦ : ١٥٨، ح ٥ عن المحتضر.

صلوات الله وسلامه عليهم، في أصول الدين، ممّا وصل إليّ بطريق معتبر، مع شرح وتوضيح لبعضها، ممّا ينال إليه فهمي، ومبلغي من العلم، وقسطي من المعرفة، في كلّ باب، وليتبيّن للناس أنّ أمثال هذه المعارف والأسرار واردة عن صاحب الشرع، صلوات الله عليه وآله، علىٰ وجه أعلىٰ وأتمّ، وأنّ حكماء أهل البيت وعلماءهم، صلوات الله عليهم، نطقوا بمخّ الحكمة تصريحاً وتلويحاً، وأَتَوا بلباب العلم رمزاً وكشفاً، علىٰ حسب تفاوت درجات المخاطبين، وأنّهم عليهم السلام صعدوا ذرىٰ الحقائق بأقدام النبوّة والولاية، ونوّروا طبقات أنوار أعلام الفتوىٰ بالهداية، بل سائر العلماء والحكماء، من الأوّلين والآخرين، إنّما استضاؤوا بأنوارهم، واقتبسوا من روحانياتهم في عالم الأرواح، فالكليم أُلبس حلّة الاصطفاء، لما عهدوا منه الوفاء، وروح القدس في جنان الصاغورة ذاق من حدائقهم الباكورة، وشيعتهم الفرقة الناجية، والفئة الزاكية، سيّما رئيسهم وسيّدهم، سيّد الموحّدين، وإمام المتّقين، علي بن أبي طالب، صلوات الله عليه، فإنّه كان في عالم الأنوار معلّم جبرئيل الأمين، وكان قد فقأ عين الفتنة بباطنها، وظاهرها، وكان لا يسئل عن شيء دون العرش إلّا أجاب فيه، وفي كلامه شفاء من كلّ داء، وهو دون كلام الخالق، وفوق كلام المخلوق، وقد نطق بالأسرار الإلهيّة مع فقدان الحملة، ما لا يطيق حمله الفحول من العارفين، فكيف لو وجدهم صلوات الله عليه؟

ومنها: إرادتي أن أجمع بين طريقة الحكماء الأوائل في المعارف والأسرار، وبين ما ورد في الشرع المبين من العلوم والأنوار، فيما وقع فيه الاشتراك، ليتبيّن لطالب الحقّ أن لا منافاة بين ما أدركته عقول العلماء العقلاء، ذوو المجاهدات والخلوات، أولو التهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي، وبين ما أعطته الشرائع والنبوّات، ونطقت به ألسنة

الرسل والأنبياء، صلوات الله عليهم، من أصول المعارف، غير أنّه بقي لأولي العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر ممّا هو وراء طور العقل الجمهوري أمور، تمّمها لهم الرسل، وأن نظر الأنبياء أوسع وأحدّ، ومعرفتهم بالغة إلىٰ جزئيّات الأمور، وتعيين الأعمال المقرّبة إلىٰ الله تعالىٰ، كما هي بالغة إلىٰ كلياتها، وأنّ لهم قدرة النزول في المعارف بالله إلىٰ العامي الضعيف الرأي بما يصلح لعقله من ذلك، وإلىٰ الكبير العقل، الصحيح النظر، بما يصلح لعقله، وأنهم أعلم خلق الله فيما غاب عنهم، وأنّ همّتهم في معرفة حقائق أمور النشأة الآخرة أكثر منها في معرفة أمور هذه النشأة، بل لا يخوضون من الفانية إلّا فيما هو وسيلة إلىٰ الباقية.

ولهذا لمّا سئل نبيّنا ﷺ عن التشكّلات البدرية والهلالية للقمر، أُمِر بالإعراض عن الجواب إلىٰ أمر آخر؛ تنبيهاً علىٰ أن هذا السؤال ليس بمهم، وإنّما المهمّ من ذلك ما يقرّب إلىٰ الله سبحانه، والدار الآخرة.

وأمّا أولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ما أوتي النبيّون، ولم تصل أفكارهم إلىٰ النشأة الآخرة كما ينبغي.

ومع ذلك فلا يجوز التقصير في حقّهم، والتفريط في شأنهم، علىٰ وجه يفضي إلىٰ الإزراء بهم وبإيمانهم، حاشاهم عن ذلك، لا سيّما وكلماتهم مرموزة، وما ورد عليهم وإن كان متوجّهاً علىٰ ظاهر أقاويلهم، لم يتوجّه علىٰ مقاصدهم، فلا ردّ علىٰ الرمز، وإنّما خضت من طريقتهم في ضوابط وأصول كانت وسيلة إلىٰ فهم أسرار الشرع ومرموزاته، أو أبحاث لهم في معرفة أعيان الحقائق كانت ذريعة الإحاطة بما عليه الوجود، بقدر الوسع والطاقة، تكميلاً للنفس، وتوسيعاً لساحة ميدان التفكّر في عظمة الله سبحانه، لا كما يخوض فيه الغافلون، بل علىٰ

نهج يرجع إلىٰ التوحيد والتمجيد، والتقرّب إلىٰ الله، ذي العرش المجيد.

ومنها: أدل شيء من شكر الله جلّ جلاله، علىٰ ما آتاني من معارفه هذه المعارف، وما رزقني من فهم هذه اللطائف، امتثالاً لقوله تعالىٰ: ﴿وأمّا بنعمة ربّك فحدّث﴾[1]، ودخولاً فيمن قال فيهم: ﴿وممّا رزقناهم ينفقون﴾[2]، **﴿لِيُنفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق ممّا آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها سيجعل الله بعد عُسر يُسراً﴾**[3]، ربّي زدني علماً، وإيماناً، ويقيناً، وألحقني بالصالحين.

ولمّا كانت الحكمة مركّبة مِن علم، هو العلم بحقائق الموجودات علىٰ ما هي عليه، بقدر الطاقة البشرية. وعملٍ، هو العمل بما ينبغي أن يكون الإنسان عليه، ليكون أفضل في أحواله كلّها، اللّذين أشار نبيّنا ﷺ إلىٰ الأوّل منهما، بقوله: «أرنا الأشياء كما هي»[4]، وإلىٰ الثاني، بقوله: «تخلّقوا بأخلاق الله»[5].

وأشار الخليل، علىٰ نبيّنا وعليه السلام، إلىٰ الأوّل، بقوله: **﴿ربّ هب لي حكماً﴾**، وإلىٰ الثاني بقوله: **﴿وألحقني بالصالحين﴾**[6].

لا جرم افتنّ المقصود إلىٰ فنّين: علمي، وعملي.

وفائدة العلمي انتقاش صورة الوجود كلّه ـ علىٰ ما هو عليه بنظامه

---

١ ـ سورة الضحىٰ، الآية ١١.
٢ ـ سورة الأنفال، الآية ٣، وغيرها من الآيات.
٣ ـ سورة الطلاق، الآية ٧.
٤ ـ رسائل المرتضىٰ: ٢ : ٢٦١، وفيه قوله ﷺ: «ربي أرني الأشياء كما هي».
٥ ـ بحار الأنوار: ٥٨ : ١٢٩.
٦ ـ سورة الشعراء، الآية ٨٣.

وتمامه ـ في النفس الإنسانية، ليصير عالماً معقولاً، مضاهياً للعالم الموجود.

وجملة ما يذكر فيه ترجع إلىٰ علم التوحيد، وفروعه.

وفائدة العملي تخلية النفس الإنسانية عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل، حتىٰ تصير مرآة مجلوّة، تشاهد فيها آيات الحقّ جلّ وعلا، بل يتجلّىٰ فيها وجه الربّ، تقدّس وتعالىٰ.

وجملة ما يذكر فيه ترجع إلىٰ علم العبودية وفروعه.

ثمّ ينقسم كلّ من القسمين إلىٰ:

ما يستقلّ فيه العقل غالباً، من دون توقّف علىٰ الشرع، إلّا في زيادة تتميم، أو تبيين، او تنبيه.

وإلىٰ ما لا يستقل فيه العقل، بل يفتقر إلىٰ استعانة من الشرع.

فهذه أربعة أقسام.

فوضعت هذا الكتاب لبيان القسم الأوّل، وسمّيته بـ«عين اليقين» في أصول الدين، ولقّبته بـ«الأنوار والأسرار»، لتضمّنه أنوار الحِكَم، وأسرار الكَلِم.

ورتّبته علىٰ مقدّمة، ومقصدين، ذوي مطالب، ذوات فصول.

فالمقدّمة فيما ينبغي التنبيه عليه قبل المقصود.

والمقصد الأوّل: في أصول العلم.

والثاني: في العلم بالسماوات والأرض وما بينهما.

وقد جاء بحمد الله كتاباً في أبين لفظ، وأمتن معنىً، باصطلاحات مأنوسة، تعرفها الجماهير، وألفاظ سلسة، لا ينبو عنها طباع أهل النكير، وإن كانت

معانيها ممّا لا يمسّه إلّا المطهّرون، ولا يهتدي إلىٰ غورها إلّا الخواصّ الأقلّون، وما من مسألة من العلوم الحقيقية إلّا ويوجد فيه أصلها ولبّها، مجرّداً عن القشور، والملابس الساترة، وما من نكتة عرفانية، إلهيّة، إلّا ويرىٰ فيه منبعها وسرّها، خالصاً من الألفاظ الخطابية السائرة، وما من أصل من الأصول العقلية إلّا ويعرف فيه بيانه، وشرحه، مطابقاً للكتاب العزيز والسنّة الطاهرة، فهو كما قيل له: كتاب له استحقاق ما يكتبونه، بمدّات نور في صفائح حوره، فطوبىٰ لشخص بعد تحقيق علمه، توغّل باستغواره بدحوره، فناهيك به رفيقاً، وأخاً عالماً شفيقاً، بشرط تحصيلك أوّلاً طرفاً من العلوم، وتطهير باطنك من غشّ الجهالة، وكلّ خُلق مذموم، وكون سريرتك مجبولة علىٰ الإنصاف، مفطورة علىٰ التجنّب عن الجور والاعتساف، فعند ذلك يفرقك هذا الكتاب مع ما صنّفناه لبيان الأقسام الثلاثة الأخر، عن سائر الكتب المصنّفة في سائر العلوم، ما عدا الوضعيّة منها، كالأدب والرسوم، أو التخمينية، كالطبّ، والرمل، والنجوم، أو الآلية، كالمنطق، والحساب، وما يجري مجراهما من العلوم، وبالجملة ما لا يرافقك إلىٰ الآخرة، وإنما يكون معك ما دمت في هذه النشأة البائرة.

وجميع ما في المقدمة والمقصدين ينحصر في خمسين مطلباً، بهذا التفصيل.

أما المقدمة ففيها خمسة مطالب:

[١] ـ في الإشارة إلىٰ فضيلة علم التوحيد، وشرف أهله، وكيفية تحصيله.

[٢] ـ في بيان قلّة أهل الله، وصعوبة هذا الأمر وغموضه.

[٣] ـ في الحثّ علىٰ كتمان الأسرار.

[٤] ـ في بيان أصناف الناس.

[٥] ـ في تحقيق تظاهر العقل والشرع.

وأمّا أصول العلم، ففيه أربعة وعشرون مطلباً:

في متشابهات الكتاب والسنّة، في ضوابط مهمة، في الوجود والعدم، في العلم والجهل، في النور والظلمة، في الحياة والموت، في الإيمان والكفر، في الخير والشرّ، في اللذّة والألم، في الغنىٰ والفقر، في الماهيّات وتعيّناتها، في الواحد والكثير، في المتقدّم والمتأخّر، في القديم والحادث، في القوّة وما يقابلها، في السبب والمسبّب، في الجوهر والعرض، في الأبعاد والجهات وحدودها، في الحركة والسكون، في الزمان والآن، في المكان والحيّز، في أصول[1] النشآت وكيفيّة نشوء الآخرة من الأولىٰ، ووجوه الفرق بينهما، في مبدأ الوجود جلّ ذكره وتوحيده، في كيفيّة إفاضة الوجود.

وأمّا العلم بالسماوات والأرض وما بينهما، ففيه أحد وعشرون مطلباً:

في هيئة العالم وأجرامه البسيطة، في كيفية حركات الأفلاك وما يتبع ذلك، في مقادير الأبعاد والأجرام، في لمّية حركات الأفلاك، في خلق المركّبات، في كائنات الجوّ، في الجبال والأحجار المعدنيّة، في النبات، في الحيوان، في تشريح أعضاء الحيوان الكامل، في الملائكة الموكّلين علىٰ الحيوان الكامل، في تجرّد نفس الحيوان الكامل، في الإنسان بما هو إنسان، في إطاعة الأكوان للإنسان لأجل خلافة الله، وبيان الخليفة، في تقدّم خلق الأرواح علىٰ الأجساد وتأخّرها عنها، وهبوط آدم من الجنّة، في الآيات الإنسانية من العجائب والغرائب، في الجنّة والشياطين، في حدوث العالم، في أن العالم مخلوق علىٰ

---

١ ـ في المخطوطة «حصول»، ولكن ما أثبتناه مطابق لما ذكره في بيان المطلب نفسه. راجع ص ٢٦٨ من هذا الجزء.

أجود النظامات الممكنة، في سريان العشق والشوق والعبادة والذكر في جميع الموجودات، في أنّ مصير كلّ شيء إلىٰ الله سبحانه.

فهذه خمسون مطلباً، يشتمل عليها فنّ العلميات العقلية، المتضمّن لأنوار الحكم، وأسرار الكلم، نوّر الله به قلوب الطالبين، وسكّن به أفئدة المسترشدين، وجعله لي ذخراً ليوم الدين، وعَصَمَهُ من مسّ أيدي الشياطين، واستراق أسماع الأشرار، ولا جعل قبور أسراره إلّا صدور الأحرار، فإنّه يجب أن يكون مكنوناً عن كلّ ذي عمه وجهل، مضنوناً عمّن ليس له بأهل، إنّه ليس ككتب الغاغة والمتفلسفين، أصحاب الظنّ والتخمين، الذين هم بين مقلّد كالحيارىٰ، أو مجادل كالسكارىٰ، كلّما دخلت أمّة لعنت أختها، كلّا بل هي ذكر لآيات بيّنات، في صدور الذين أوتو العلم ﴿يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضلّ به إلّا الفاسقين﴾[١].

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٦.

المقدمة

﴿وكلاً نقصّ عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك
وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرىٰ للمؤمنين﴾

(سورة هود، الآية ١٢٠)

[١]

في الإشارة إلىٰ فضيلة علم التوحيد، وشرف أهله، وكيفية تحصيله

إنّ شرف العلم يكون علىٰ قدر شرف المعلوم، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم.

ولا ريب أنّ أجلّ المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع، المبدع، الحق، الواحد، فعلمه ـ وهو علم التوحيد ـ أشرف العلوم، وأجلّها وأكملها، وأهل هذا العلم أفضل العلماء، ولهذا انتظموا تارة في سلك الله تعالىٰ وملائكته ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو والملائكة وأولو العلم﴾[١]، وأخرىٰ في سلك الله تعالىٰ وحده ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾[٢]، والمراد علماء التوحيد، لقوله عزّوجلّ: ﴿يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا﴾، وهم الأنبياء والأوصياء، وبعدهم العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، وكلّهم إنّما يأخذون علمهم من الله تعالىٰ بلا واسطة ﴿وعلّمك ما لم تكن تعلم﴾[٣]، ﴿وعلّمناه من لدنّا علماً﴾[٤].

---

١ ـ سورة آل عمران، الآية ١٨.
٢ ـ سورة آل عمران، الآية ٧.
٣ ـ سورة النساء، الآية ١١٣.
٤ ـ سورة الكهف، الآية ٦٥.

قال أبو يزيد[١]: أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الّذي لا يموت[٢].

وإنّما يحصل هذا العلم بعد فراغ القلب، وصفاء الباطن، وتخليته عن الرذائل، وتحليته بالفضائل، والزهد في الدنيا، ومتابعة الشرع، وملازمة التقوىٰ **﴿واتقوا الله ويعلّمكم الله﴾**[٣]، **﴿إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾**[٤] **﴿ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً * ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾**[٥]، **﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا﴾**[٦].

وفي الحديث: ليس العلم بكثرة التعلّم، إنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد الله أن يهديه[٧].

العلم نور وضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه، وأنطق به علىٰ لسانهم. العلم علم الله لا يعطيه إلّا لأوليائه.[الجوع سحاب الحكمة، فإذا جاع العبد مُطّر

١ ـ هو: طيفور بن عيسىٰ البسطامي (١٨٨ ـ ٢٦١ هـ) (٨٠٤ ـ ٨٧٥ م)، أبو يزيد، ويقال بايزيد، زاهد مشهور، له أخبار كثيرة، كان ابن عربي يسمّيه أبا يزيد الأكبر. نسبته إلىٰ بسطام ـ بلدة بين خراسان والعراق ـ أصله منها، ووفاته فيها. قال المنّاوي: وقد أفردت ترجمته بتصانيف حافلة. وفي المستشرقين من يرىٰ أنّه كان يقول بوحدة الوجود، وأنّه ربما كان أوّل قائل بمذهب الفناء، ويعرف أتباعه بالطيفورية، أو البسطامية. (الأعلام: ٣: ٢٣٥).

٢ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ١ : ٣١، علماً أنّه قد ذكر هذا القول في موارد كثيرة في الفتوحات.

٣ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

٤ ـ سورة الأنفال، الآية ٢٩.

٥ ـ سورة الطلاق، الآية ٢ و ٣.

٦ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

٧ ـ منية المريد: ١٤٨، حديث عنوان البصري، عن الإمام الصادق عليه السلام.

بالحكمة(١) من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه علىٰ لسانه(٢). من علم وعمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم(٣). ما من عبد إلّا ولقلبه عينان، وهما غيب يدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح عيني قلبه، فيرىٰ ما هو غائب عن بصره(٤).

وفي كلام أمير المؤمنين، وسيد الموحّدين، عليه الصلاة والسلام: «إنّ من أحبّ عباد الله إليه عبداً أعانه الله علىٰ نفسه فاستشعر الحزن، وتجلبب الخوف، فزهر مصباح الهدىٰ في قلبه ـ إلىٰ أن قال: ـ قد خلع سرابيل الشهوات، وتخلّىٰ من الهموم إلّا همّاً واحداً انفرد به، فخرج من صفة العمىٰ ومشاركة أهل الهوىٰ، وصار من مفاتيح أبواب الهدىٰ، ومغاليق أبواب الردىٰ، قد أبصر طريقه، وسلك سبيله، وعرف مناره، وقطع غماره، واستمسك من العرىٰ بأوثقها، ومن الحبال بأمتنها، فهو من اليقين علىٰ مثل ضوء الشمس»(٥).

وفي كلام آخر له عليه السلام: «قد أحيا قلبه، وأمات نفسه، حتّىٰ دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلىٰ باب السلامة، ودار الإقامة، وتثبت رجلاه لطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه، وأرضىٰ ربّه»(٦).

---

١ ـ لم نعثر علىٰ مصادرها.

٢ ـ كنز العمّال: ٣: ٢٤، ح ٥٢٧١.

٣ ـ الدرّ المنثور: ١ : ٣٧٢.

٤ ـ لم نعثر علىٰ مصدره.

٥ ـ نهج البلاغة: ١١٨، خطبة رقم «٨٧».

٦ ـ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي: ١١ : ١٢٧.

[٢]

في بيان قلّة أهل الله، وصعوبة هذا الأمر، وغموضه

﴿إنّ هؤلاء لشرذمة قليلون﴾[١]، كما قال تعالىٰ: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾[٢]، ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون * يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[٣]، ﴿ولكنّ أكثرهم لا يعلمون﴾[٤]، ﴿ولكنّ المنافقين لا يفقهون﴾[٥]

وذلك لأنّ هذا الأمر صعب مستصعب، عزيز المنال، دقيق المدرك، تضعف عن إدراكه بصائر الأكثرين، كضعف أبصار الخفافيش عن إدراك ضوء الشمس، ولهذا إنّما يخاطب الجمهور بظواهر الشرع، ومجملاته، دون أسراره وأغواره؛ لعدم احتمالهم ذلك، بل يضرّهم استماعه؛ لقصور أفهامهم، واعوجاج أذهانهم، فيَضلّون ويُضلّون، ويُنكّرون فيُنكرون حثيثاً؛ إذ لا يكادون يفقهون حديثاً، ولا يسعهم الجمع بين الظاهر والباطن؛ لضيق وعائهم، وقصور

١ ـ سورة الشعراء، الآية ٥٤.
٢ ـ سورة سبأ، الآية ١٣.
٣ ـ سورة الروم، الآية ٦ و ٧.
٤ ـ سورة الأنعام، الآية ٣٧، وغيرها من السور.
٥ ـ سورة المنافقون، الآية ٧.

حوصلتهم.

ذكرت التقية يوماً عند سيّد العابدين عليه السلام فقال: «والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما، فما ظنّكم بسائر الخلق، إنّ علم العلماء صعب مستصعب، لا يحتمله إلّا نبيّ مرسل، أو ملك مقرّب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان.

قال: وإنّما صار سلمان من العلماء لأنّه امرؤ منّا أهل البيت، فلذلك نسبته إلىٰ العلماء»[1]

أراد عليه السلام أهل بيت التوحيد، والعلم، والمعرفة، والحكمة، لا أهـل بـيت النسوان، والصبيان، والأهل، والأولاد.

وفي الحديث النبوي أيضاً: «سلمان منّا أهل البيت»[2].

وفيه أيضاً: «لو علم أبو ذر ما في بطن سلمان من الحكمة لكفّره»، وفي رواية «لقتله»[3].

وعن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «المؤمن أعزّ من الكبريت الأحمر»[4].

وعن أبيه الباقر عليه السلام: «الناس كلّهم بهائم إلّا قليل من المؤمنين»[5].

قلت: وتصديق ذلك قول الله عزّوجلّ: ﴿أم تحسب أنّ أكثرهم يسمعون أو

---

١ ـ بصائر الدرجات: ٤٥، ح ٢١، وفي آخره: فلذلك نسبه إلينا.

٢ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ١٢١، ضمن الحديث ٦٣.

٣ ـ الكافي: ١: ٤٠١، ح ٢، وفيه: «لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله».

٤ ـ الكافي: ٢: ٢٤٢، ح ١.

٥ ـ بصائر الدرجات: ٥٢٢، ح ١٣.

يعقلون إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً﴾[١]، ﴿ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون﴾[٢]، ﴿صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾[٣].

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٤.
٢ ـ سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
٣ ـ سورة البقرة، الآية ١٧١.

[٣]

في الحث علىٰ كتمان الأسرار

أنظر إلىٰ عظمة قدر أبي ذرّ رضي الله عنه، ثمّ إلىٰ ما سمعت في حقّه، واستشهد به علىٰ عظمة السر المودع عند سلمان رضوان الله عليه، وعلىٰ المبالغة في كتمان أسرار الله، حيث ظهر أنّ كبار الصحابة كانوا يخفون بعضهم عن بعض.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أمرنا سرّ[١] مستور، في سرّ مقنّع بالميثاق، من هتكه أذلّه الله»[٢].

وعنه عليه السلام: «إنّ أمرنا سرّ مستور، في سرّ مستسرّ[٣]، وسرّ لا يفيده إلّا سرّ، وسرّ علىٰ سرّ، مقنّع بسرّ»[٤].

وعنه عليه السلام: «هو الحق، وحقّ الحقّ، وهو الظاهر، وباطن الظاهر[٥]، وباطن الباطن، وهو السرّ، وسرّ المستسر، وسرّ مقنّع بالسرّ»[٦].

---

١ ـ في المصدر «هذا» بدل «سرّ».

٢ ـ بصائر الدرجات: ٢٨، ح ٣.

٣ ـ في المصدر: إنّ أمرنا سرّ في سرّ، وسرّ مستسرّ.

٤ ـ بصائر الدرجات: ٢٨، ح ١.

٥ ـ جملة «وباطن الظاهر» غير موجودة في المصدر، ولكن وردت في بحار الأنوار: ٢ : ٧١، ح ٣٣.

٦ ـ بحار الأنوار: ٢ : ٧١، ح ٣٣، عن بصائر الدرجات، ولكن الموجود في البصائر هكذا: «هو الحق، وحقّ الحق، وهو الظاهر، وباطن الباطن، وهو السر، وسرّ المستسر، وسرّ مقنّع بالسر»، راجع بصائر الدرجات: ٢٩، ح ٤.

وإلىٰ كتمان هذا السرّ أشار عليه‌السلام بقوله: «التقية ديني ودين آبائي، فمن لا تقية له لا دين له»(١).

وقال: «خالطوا الناس بما يعرفون، ودعوهم ممّا ينكرون، ولا تحملوا علىٰ أنفسكم وعلينا، إنّ أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلّا ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»(٢).

وقال الإمام زين العابدين عليه‌السلام في أبيات منسوبة إليه:

إني لأكتم من علمي جواهره ... كيلا يرىٰ الحقّ ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدّم في هذا أبو حسن ... إلىٰ الحسين ووصّىٰ قبله الحسنا
يا رُبّ جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وفي الحديث النبوي: «من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، ومن منع عن أهلها ظلم».

«إن للحكمة حقّاً، فأعط كلّ ذي حقّ حقّه».

وفيه: «إنّ من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمه إلّا أهل المعرفة بالله تعالىٰ، فإذا نطقوا به لم يجهله إلّا أهل الاغترار بالله»(٣).

وكان صلى‌الله‌عليه‌وآله إذا أراد إيداع مثل هذه الأسرار في قلوب أصحابه، وخواصّه،

---

١ ـ المحاسن: ١ : ٢٥٥ ، ح ٢٨٦، وفيه: «ولا دين لمن لا تقية له».

٢ ـ بصائر الدرجات: ٢٦ ، ح ٢.

٣ ـ وردت هذه الأحاديث الثلاثة في كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٢٤ و ٢٥، ولم يذكر المصدر الّذي اعتمد عليه.

يخلو بهم، ويقوله في آذانهم، كما فعل بأمير المؤمنين عليه السلام، وأخبر عنه الأمير بقوله: «تعلّمت من رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم، ففتح لي بكلّ باب ألف باب»[١].

وقال عليه السلام: «اندمجت على مكون علم، لو بُحْتُ به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة»[٢].

وسأله كميل بن زياد النخعي عن الحقيقة، فقال عليه السلام: «مالك والحقيقة! قال: أولست صاحب سرّك، قال: بلى، ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي، ثمّ أجابه عمّا سأل»[٣].

وروى كميل: أنّه عليه السلام أخذ بيدي، فأخرجني إلى الجبّان، فلما أصحر تنفّس الصُّعداء، ثمّ قال لي: «يا كميل بن زياد، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عنّي ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع، أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ـ إلى أن قال ـ: ها إنّ ههنا لعلماً جمّاً ـ وأشار إلى صدره ـ لو أصبت له حملة، بلى أصبت لقناً غير مأمون عليه، مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحقّ، لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشكّ في قلبه لأوّل عارض من شبهة ألا[٤] لا ذا ولا ذاك، أو منهوماً باللذّة، سلس القياد للشهوة، أو مغرياً

---

١ ـ إعلام الورى: ١٥٩، وفيه «علمني ألف باب من العلم، فتح لي بكل باب ألف باب».
٢ ـ نهج البلاغة: ٥٢، خطبة رقم «٥».
٣ ـ ورد هذا الحديث في شرح الأسماء الحسنى: ١ : ١٣١.
٤ ـ في المخطوطة: ألامَه.

بالجمع والادّخار، ليسا من رعاة الدين في شيء، أقرب شبهاً بهما الأنعام السائمة، كذلك يموت العلم بموت حامليه، اللهمّ بلىٰ، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلّا تبطل حجج الله وبيّناته، وكم ذا، وأين أولئك، أولئك والله الأقلّون عدداً، والأعظمون عند الله قدراً، يحفظ الله بهم حججه وبيّناته، حتّىٰ يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم علىٰ حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره[1] المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلىٰ، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلىٰ دينه. آه آه، شوقاً إلىٰ رؤيتهم»[2].

---

١ ـ في المخطوطة: ما استوعر منه.

٢ ـ نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».

[٤]
في بيان أصناف الناس

﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة﴾[١]، ﴿ثمّ أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾[٢].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «الظالم يحوم حوم نفسه، والمقتصد يحوم حوم قلبه، والسابق يحوم حوم ربّه»[٣].

وعن الأصناف الثلاثة وقع التعبير في الحديث السابق بالعالم والمتعلّم، والهمج الرعاع[٤].

وفي حديث أهل البيت عليهم السلام: «الناس يغدون علىٰ ثلاثة: عالم، ومتعلّم، وغثاء، فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلّمون، وسائر الناس غثاء»[٥].

والشيعة في عرفهم عليهم السلام عبارة عن الخواص من أهل الله، المشايعين لهم عليهم السلام، في سلوك سبيل الله، علماً وعملاً، الحافظين لأسرارهم، المطيعين لأوامرهم ونواهيهم، المستفيدين من علومهم، المستضيئين بأنوارهم.

---

١ ـ سورة الواقعة، الآية ٧.
٢ ـ سورة فاطر، الآية ٣٢.
٣ ـ معاني الأخبار: ١٠٤، ح ١.
٤ ـ راجع نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».
٥ ـ بصائر الدرجات: ٨، ح ٣.

وإليهم الإشارة بقولهم عليهم السلام: «إنّ شيعة عليّ الحلماء العلماء، الذُّبل الشفاه، تعرف الرهبانية في وجوههم»[١].

وبقولهم عليهم السلام: «إنّ شيعتنا الذين يتبعوننا، ويطيعون جميع أوامرنا ونواهينا، فأمّا من خالفنا في كثير ممّا فرضه الله عليه فليسوا من شيعتنا، إنّما هم من موالينا ومحبّينا»[٢].

فظهر أنّ من لم يكن علىٰ الصفات المذكورة ممّن سواهم عليهم السلام فهو داخل في الهمج والغثاء، وإن كان من أهل النجاة من وجه، بل من المنتسبين إلىٰ العلم إذا كان علمه مقصوراً علىٰ العلوم الرسمية الظاهرية، كما يستفاد من قول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث السابق «أو منقاداً لجملة الحقّ، لا بصيرة له في أحنائه»[٣]، فإنّ المراد به المقلّد الشامل لمن ذكر، مع أنّ سياق كلامه عليه السلام يقتضي دخوله في الهمج، وكذا قولهم عليهم السلام: «وإنّما هم من موالينا ومحبّينا»[٤] مع أنّهم عليهم السلام حصروا غيرهم في الشيعة والغثاء، إلّا أنّ في دخول مثله علىٰ الإطلاق في أصحاب الشمال إشكالاً علىٰ المحجر بين[٥]، وإن كان ذلك غير لازم، وعسىٰ أن ينحلّ في محلّه، فإنّا سنعود إلىٰ هذا البحث إن شاء الله.

١ ـ أمالي الصدوق: ٥٦١، ح ٢، وفيه: «يا علي، إخوانك ذبل الشفاه...».
٢ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٢ : ٣١٦، ضمن الحديث ١٦١.
٣ ـ نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».
٤ ـ تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣١٦، ح ١٦١.
٥ ـ هكذا في المخطوطة.

[٥]

في تظاهر العقل والشرع

ولنقتصر فيه علىٰ كلام بعض الفضلاء[١]، فإنّه كاف في هذا المقام.

قال: اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لن يتبيّن إلّا بالعقل، والعقل كالأسّ، والشرع كالبناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء.

وأيضاً: العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن ينفع البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال تعالىٰ: **﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين * يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلىٰ النور بإذنه﴾**[٢].

وأيضاً: فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الّذي يُمدّه، فما لم يكن زيت لم يشعل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، وعلىٰ هذا نبّه بقوله تعالىٰ: **﴿الله نور السماوات والأرض مثل نوره﴾** إلىٰ قوله: **﴿نور علىٰ نور﴾**[٣].

وأيضاً: فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما

---

١ ـ هو الفاضل الراغب الاصبهاني، قاله في كتابه المسمىٰ بتعطيل النشأتين. (من الهامش).

٢ ـ سورة المائدة، الآية ١٥ و ١٦.

٣ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

يتعاضدان، بل يتّحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج. سلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو: ﴿صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾[١].

ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالىٰ في صفة العقل: ﴿فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾[٢]، فسمىٰ العقل ديناً.

ولكونهما متّحدين قال: ﴿نور علىٰ نور﴾، أي نور العقل، ونور الشرع، ثمّ قال: ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾[٣]، فجعلهما نوراً واحداً، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما عجزت العين عند فقد النور.

واعلم أنّ العقل بنفسه قليل الغناء، لا يكاد يتوصّل إلّا إلىٰ معرفة كلّيات الشيء، دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدلة، وملازمة العفّة، ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء.

والشرع يعرّف كلّيات الشيء وجزئياته، ويبيّن ما الّذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الّذي هو معدلة في شيء شيء، ولا يعرف العقل ـ مثلاً ـ أنّ لحم الخنزير والدم والخمر محرّمة، وأنّه يجب أن يتحاشىٰ من تناول الطعام في وقت معلوم، وأن لا ينكح ذوات المحارم، وأن لا يجامع المرأة في حال الحيض، فإنّ أشباه ذلك لا سبيل إليها إلّا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات

١ ـ سورة البقرة، الآية ١٧١.
٢ ـ سورة الروم، الآية ٣٠.
٣ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

الصحيحة، والأفعال المستقيمة، والدال علىٰ مصالح الدنيا والآخرة، مَن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل.

ولأجل أن لا سبيل للعقل إلىٰ معرفة ذلك، قال تعالىٰ: **﴿وما كنّا معذّبين حتىٰ نبعث رسولاً﴾**(١)، وقال: **﴿ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزىٰ﴾**(٢).

وإلىٰ العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة، بقوله: **﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتّبعتم الشيطان إلّا قليلاً﴾**(٣)، وعنىٰ بالقليل المصطفين الأخيار. انتهىٰ كلامه(٤).

ويصدّقه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم علمان(٥): مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»(٦)، كما لا ينفع نور الشمس، ونور العين ممنوع.

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر أنّ أصحاب العقل قليل جدّاً، وأنّ من لم يهتد لنور الشرع، ولم يطابق عقله، فليس من ذوي العقول في شيء، وأنّ العقل فضل من الله، ونور، كما أنّ الشرع رحمة منه وهدىً، **﴿وأنّ الفضل بيد الله يؤتيه**

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ١٥.
٢ ـ سورة طه، الآية ١٣٤.
٣ ـ سورة النساء، الآية ٨٣.
٤ ـ أنظر: الأصول الأصلية: ١١٩، في الهامش، تحت عنوان: «أقول»، وقد نقله عن تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: ٥٠ و ٥١.
٥ ـ في المخطوطة: العقل عقلان.
٦ ـ نهج البلاغة: ٥٣٤، حكمة رقم «٣٣٨».

من يشاء﴾[١] و ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾[٢]، ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾[٣]، ﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾[٤].

١ ـ سورة الحديد، الآية ٢٩.
٢ ـ سورة النور، الآية ٣٥.
٣ ـ سورة النور، الآية ٤٠.
٤ ـ سورة الأحزاب، الآية ٤.

المقصد الأول:

في أصول العلم

﴿هذا بصائر للناس وهدىً ورحمة لقوم يوقنون﴾

(سورة الجاثية، الآية ٢٠)

في متشابهات الكتاب والسنّة

﴿منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأُخر متشابهات﴾[١]

أصل

إنّ لكلّ معنىً من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالباً، وقد تـتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنـما وضـعت الألفـاظ للـحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيها علىٰ الحقيقة؛ لاتّحاد ما بينها.

مثلاً: لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب، أو حديد، أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً، أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس، أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه، وهذا حقيقة اللوح، وحدّه وروحه.

فإن كان في الوجود شيء تسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلَقُ به أن يكون هو القلم، فإنّ الله علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته، وجد من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه.

وكذلك الميزان ـ مثلاً ـ فإنّه موضوع لعيار تعرف به المقادير، وهذا معنىٰ

---

١ ـ سورة آل عمران، الآية ٧.

واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة، وصور شتّىٰ، بعضها جسمانيّ، وبعضها روحاني، كما توزن به الأجرام والأثقال، مثل ذي الكفّتين والقبّان، وما يجري مجراهما، وما توزن به المواقيت والارتفاعات، كالاصطرلاب، وما توزن به الدوائر والقسي، كالفرجار، وما توزن به الأعمدة، كالشاقول، وما توزن به الخطوط، كالمسطر، وما يوزن به الشِّعر، كالعرُوض، وما توزن به الفلسفة، كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات، كالحسّ والخيال، وما توزن به العلوم والأعمال، كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ، كالعقل الكامل، إلىٰ غير ذلك من الموازين.

وبالجملة: ميزان كلّ شيء يكون من جنسه.

ولفظة الميزان حقيقة في كلّ منها باعتبار حدّه، وحقيقته الموجودة فيه، وعلىٰ هذا القياس كلّ لفظ ومعنىً.

وأنت إذا اهتديت إلىٰ الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت، وأهّلت لموافقة الملأ الأعلىٰ ﴿وحسن أولئك رفيقاً﴾[1]، كذا أفاد بعض العلماء قدس الله تعالىٰ سرّه، ونزيدك ممّا استفدنا منه.

أصل

ما من شيء في عالم الحس والشهادة إلّا وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم الملكوت، هو روحه المجرّد، وحقيقته الصرفة، كما سيتبيّن لك.

١ ـ سورة النساء، الآية ٦٩.

وعقول الخلائق في الحقيقة أمثلة للعقول العالية، فليس للأنبياء عليهم السلام أن يتكلّموا معهم إلّا بضرب الأمثال ؛ لأنّهم أمروا أن يكـلّموا النـاس عـلىٰ قـدر عقولهم، وقدر عقولهم أنّهم في النوم بالنسبة إلىٰ تلك النشأة، والنائم لا ينكشف له شيء في الأغلب إلّا بمثل، ولهذا من يعلّم الحكمة غير أهلها يرىٰ في المنام أنّه يعلّق الدرّ في أعناق الخنازير، وعلىٰ هذا القـياس، وذلك لعـلاقة خـفيّة بـين النشآت، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وعلموا حـقائق مـا سـمعوه بـالمثال وأرواح ذلك، وعقلوا أن تلك الأمثلة كانت نشوراً.

قال الله سبحانه: ﴿**أنزل من السماء ماء فسالت أودية بـقدرها فـاحتمل السيل زبداً رابياً وممّا يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاعٍ زبدٌ مـثله**﴾، فمثّل العلم بالماء، والقلب بالأودية والينابيع، والضلال بالزبد، علىٰ مـا فسّـره المفسّرون.

ثمّ نبّه في آخرها فقال: ﴿**كذلك يضرب الله الأمـثال**﴾[1]، فكـلّ مـا لا يحتمل فهمك فإنّ القرآن يلقيه إليك علىٰ الوجه الّذي كنت في النـوم، مـطالعاً بروحك للّوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مـناسب، وذلك يـحتاج إلىٰ التـعبير، فالتأويل يجري مجرىٰ التعبير، فالمفسّر يدور علىٰ القشر، فافهم.

وصلٌ

ولك أن تقول: إنّ متشابهات الكتاب والسنّة كلّها محمولة علىٰ ظواهرها، ومفهوماتها الأوّلية، من دون حاجة إلىٰ تأويل، أو حمل علىٰ تمثيل، أو تخييل،

---

١ ـ سورة الرعد، الآية ١٧.

إلّا أن للمفهومات مظاهر مختلفة، ومنازل شتّىٰ، وقوالب متعددة حسب تـعدّد النشآت، واختلاف المقامات، وكذلك لله سبحانه، وصفاته في كـلّ عـالم مـن العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما سيأتي بيانه وتفصيله.

فكلّ إنسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب مقامه، والنشأة الّتي غلبت عليه، والكلّ صحيح، وهي حقيقة في الكلّ، ولكن لكلّ في محلّه.

قال صاحب الفتوحات، في بيان نشأة الملكوت: كلّ حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها وجدناها علىٰ ظاهرها في هذه الأرض[١].

وَصْلٌ

قد ورد في الحديث أنّ: «المساجد بـيوت الله»[٢]، فـلفظ البـيوت فـيه حقيقة؛ وذلك لأنّ المسجد محلّ للعبادة، ومحلّ العبادة ـ بما هي عبادة ـ هـو محلّ حضور المعبود، وموقف شهوده، فـيكون بـيتاً له بـالحقيقة، لا بـالمجاز، والتخييل، ولكن يكون بيتاً معقولاً، لا محسوساً بإحدىٰ هذه الحواس، وما هو المحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة، بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض، وكل محسوس ذي وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كلّ وجه، فإنّ زيداً ـ مثلاً ـ ليس بمحسوس من جميع وجوهه، بل إنّما محسوسيّته من حيث كونه متقدّراً، متحيّزاً، ذا وضع، وأمّا من حيث كونه نـاطقاً، مـتوهّماً، مـتخيّلاً، عالماً، أو جاهلاً، فليس ممّا يناله الحسّ، والإشارة الوضعية، كما سيتبيّن فيما بعد.

---

١ ـ الفتوحات المكية: ١ : ١٣٠.

٢ ـ من لا يحضره الفقيه: ١ : ١٩٨ ، ضمن الحديث ٦٠٣.

ويؤيّد هذا ما ورد في حديث آخر: «إنّ المسجد ينزوي بالنخامة»[١]، مع أن المحسوس منه لم تتغيّر مساحته أصلاً، فكأنّ المراد أنّ النخامة توجب قلّة توقيره وتعظيمه ؛ لأنّه محلّ عبادة الله، فيجب أن يكون موقّراً مستعظماً، والنخامة فيه تنافي ذلك، فيقلّ عظم قدره في العقل، لا في الحسّ، وهذا وأمثاله ممّا يدركه أهل البصيرة ﴿وما يذّكّر إلّا أولوا الألباب﴾[٢].

وصل

ولمّا كان الناس إنّما يكلّمون علىٰ قدر عقولهم، ومقاماتهم، فما يخاطب به الكلّ يجب أن يكون للكل فيه نصيب، فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلّا المعاني القشرية، كما أنّ القشر من الإنسان وهو ما في الإهاب، والبشرة من البدن، لا ينال إلّا قشر تلك المعاني، وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور، وأمّا روحها وسرّها وحقيقتها فلا يدركها إلّا أولوا الألباب، وهم الراسخون في العلم.

وإلىٰ ذلك أشار النبيّ ﷺ في دعائه لبعض أصحابه، حيث قال: «اللهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[٣]، ولكلّ منهم حظّ، قلّ أم كثر، وذوقٌ، نقص أو كمل، ولهم درجات في الترقّي إلىٰ أطوارها، وأغوارها، وأسرارها، وأنوارها.

وأمّا البلوغ للاستيفاء، والوصول إلىٰ الأقصىٰ، فلا مطمع لأحد فيه، ولو

---

١ ـ وسائل الشيعة: ٥ : ٢٢٤ ، ح ٦٣٩٥، عن المجازات النبوية، وفيه: «إن المسجد لينزوي من النخامة».

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٦٩ ؛ وسورة آل عمران، الآية ٧.

٣ ـ الخرائج والجرائح: ١ : ٥٧.

كان البحر مداداً لشرحه، والأشجار أقلاماً. فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فنفد البحر قبل أن تنفد كلماته.

وصل

وممّا ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين؛ وذلك لأنها ممّا خوطب به طوائف شتىٰ، وعقول مختلفة، يجب أن يكلّم كلّ علىٰ قدر فهمه، ومقامه، ومع هذا فالكلّ صحيح، غير مختلف من حيث الحقيقة، ولا مجاز فيه أصلاً، واعتبر ذلك بمثال العميان والفيل، وهو مشهور.

وعلىٰ هذا فكلّ من لم يفهم شيئاً من المتشابهات من جهة أنّ حمله علىٰ الظاهر كان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية، وعقائد حقّة يقينية عنده، فينبغي أن يقتصر علىٰ صورة اللفظ، ولا يبدّلها، ويحيل العلم به إلىٰ الله، والراسخين في العلم، ثمّ يترصّد لهبوب رياح الرحمة من عند الله، ويتعرّض لنفحات أيام دهره الآتية من قبل الله، لعل الله يأتي له بالفتح أو أمر من عنده، ويقضي الله أمراً كان مفعولاً، فإنّ الله سبحانه ذمّ قوماً علىٰ تأويلهم المتشابهات بغير علم، فقال سبحانه: ﴿فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾[١].

وعن مولانا الإمام الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ حديث آل محمّد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلّا ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه بالإيمان، فما عرض عليكم من حديث آل محمّد فلانَتْ له قلوبكم،

---

١ ـ سورة آل عمران، الآية ٧.

وعرفتموه، فخذوه، وما اشمأزّت منه قلوبكم وأنكرتموه، فردّوه إلىٰ الله، وإلىٰ الرسول، وإلىٰ العالم من آل محمّد، إنّما الهالك أن يحدّث أحدكم بشيء منه فيقول: والله ما كان هذا، والله ما هذا بشيء، والإنكار هو الكفر»[١].

ومن تدبّر فيما حقّقناه ثمّ فيما ورد في الشرع من أصول الدين، علم أنّ مقتضىٰ العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح بوجه من الوجوه، ولله الحمد.

١ ـ الكافي: ١ : ٤٠١، ح ١، باختلاف يسير.

في ضوابط مهمّة

﴿هدىً للناس وبيّنات من الهدىٰ﴾[١].

أصل

إنّ من المستبينات المركوزة في فطرة الله الّتي فطر الناس عليها، أنّه لا يجوز أن يترجّح أحد المتساويين علىٰ الآخر، من غير مرجّح، ولا أن يرجّحه غيره بدون ذلك، وأنّه لا يجوز أن يدخل في دار الوجود أمر جزافاً، ولا اتّفاقاً، كما قال مولانا الإمام الصادق عليه السلام: «أبىٰ الله أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب»[٢].

وسنبيّن بالبرهان أنّ لكلّ موجود سببين، فاعلياً، وغائياً، ولكلٍّ منهما سببان آخران كذلك، وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ مسبب الأسباب، فعند ذلك يقف اللمّ؛ لاتّحاد السؤال هنالك بالجواب، كما ستقف عليه إن كنت من أهله.

أصلٌ

إنّ لله سبحانه في خلق الكائنات أسباباً، ومبادىء، غائبة عن شعور

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ١٨٥.

٢ ـ بصائر الدرجات: ٦، ح ١ و ٢؛ وص ٥٠٥، ح ٢.

أذهاننا، وغايات وحكماً، محجوبة عن أعين بصائرنا، وإنّ الجهل بـالشيء لا يستلزم نفيه، فإنّ إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجّة ليس إلىٰ الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة. فعليك الاعتصام بحبل التوقّف في كلّ ما لم يبرهن استحالته لك.

قال بعض العلماء: لا يجوز أن يظهر في طور الولاية مـا يـقضي العـقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنىٰ أنّه لا يدرك بمجرّد العقل، ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهله[1].

أصلٌ

ليس شيءٌ من الموجودات إلّا وله خـاصية ذاتـية، ولوجـوده حكـمة عظيمة، وسرّ غريب، لا يوجد في غيره.

قال الله تعالىٰ: **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظـنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾**[2]، **﴿ما خلقناهما إلّا بالحقّ ولكـنّ أكثرهم لا يعلمون﴾**[3].

إلّا أنّ الناس لا يتعجّبون ممّا تكرر مشاهدتهم إيّاه، وإنّما يتعجّبون مـن النوادر وإن كان المتكرر أجلّ حكمة، وأعظم أمراً، وأعجب فعلاً مـن النـادر،

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ٢ : ٣٢٢، وقد نقله عن الغزالي.

٢ ـ سورة ص ، الآية ٢٧.

٣ ـ سورة الدخان، الآية ٣٩.

ولذلك تحرك الإنسان في الجهات الّتي تخالف جهة حركته الّتي بحسب طبيعة بدنه بمجرّد إرادة نفسه الناطقة، الّتي هي جوهر ملكوتي من عالم الأمـر ليس معدوداً عندهم من العجائب، وصاروا يتعجّبون من جذب حـجر المـغناطيس مثقالاً من الحديد.

قال بعض العلماء: والعجب من بعض الجهلة من الطبيعيين، ومن تشبّه بهم، حيث يأخذون في طلب السبب في فعل الطبيعة الّتي لبـعض المـركبات، مـثل الطبيعة الّتي للسقمونيا في إسهال الصفراء، والأقـيمون فـي إسـهال السـوداء، والطبيعة الّتي في حجر المغناطيس الموجبة لجذب الحديد، ثمّ صاروا يتعجّبون من صدور هذه الآثار والأفاعيل منها، ولا يـتعجّبون مـن النـار كـيف تـفرّق المجتمِع، وكيف تحيل أجساماً كثيرة إلىٰ مثل طبيعته في ساعة، ولا يشـتغلون بالبحث عن علّته، وغاية ما يجيبون به عنه إذا سئلوا عن ذلك أن يـقولوا: لأنّ النار حارّة.

ثمّ السؤال لازم في أنّ الحار لم يفعل هكـذا؟ فـيكون مـنتهىٰ الجـواب للطبيعي أن يقال: إنّ الحرارة قوّة، من شأنها أن تفعل هذا الفعل.

ثمّ إن سئلوا بعد هذا: أنّه لِمَ كان هذا الجسم حارّاً دون البارد؟ لم يكـن جوابهم إلّا الجواب الإلهي: من أنّ إرادة الصانع هكذا، ولا يقنعون بهذا الجواب في جذب المغناطيس الحـديد إذا اشـتغلوا بـالبحث عـن عـلّته، مـن أنّ فـي المغناطيس قوّة جاذبة للحديد، وأنّ سبب وجودها إرادة الصانع.

وليس هذا الجواب قاصراً، لكن تعجّبوا عمّا استندروا وجوده، وألهاهم التعجّب البحث عن علّته، ولم يعرض لهم ذلك ممّا كثرت مشـاهدتهم له، وإن كانت حكمته أعجب من حكمة المغناطيس في جذب الحديد، وهو هذا الحيوان

الحسّاس المتحرّك بالإرادة، الّذي يغتذي، وينمو، ويولد، بل الإنسان الّذي هو عالم صغير، وما يخصّه من الأحكام الإنسانية[١].

أصل

ومن المستقرّات في مقر الفطرة الإنسانية: بطلان الدور، المستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه، وتأخّره عنها، فإنّ ذلك يحكم به كلّ من له أدنىٰ مسكة من دون تجشّم برهان.

وأمّا التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة الآحاد، فلا تقضي ببطلانه أوائل العقول، بل يحتاج فيه إلىٰ إقامة البرهان.

ولكنّ الإنصاف أنّ البراهين المشهورة في ذلك من التطبيق، والتضايف، وذي الوسط، وغيرها، كافية لمن لا تغلبه شيطنة الوهم، مع أنّ هذا الحكم من الأمور المقرّرة، المفروغ عنها عند أهل العلم كافّة، فلا مجال للتوقّف فيه، وعليه يبنىٰ كثير من المسائل والعلوم، كما ستقف عليه.

أصل

ومن القواعد المقرّرة، الكثيرة الفوائد، قاعدة الإمكان الأشرف، الموروثة من بعض أكابر القدماء[٢]، وهي مبنية علىٰ ثلاث مقدّمات، مبرهنة في محالّها،

١ ـ المبدأ والمعاد: ١٦٩، فقد ذكر القول ضمن (فصل في بيان المحدد للجهة).
٢ ـ وهو أرسطو، أنظر: المبدأ والمعاد: ٢٠٦.

كما يأتي:

أحدها: أنّ البسيط الّذي لا تركيب فيه أصلاً، لا يكون مبدأ لفعلين من جهة واحدة.

والثانية: أنّ صانع العالم بسيط، أحديّ، ذاتاً، وصفة، وفعلاً.

والثالثة: أنّه سبحانه أعلىٰ وأشرف من جميع الموجودات.

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فنقول في بيان القاعدة: إنّه لا يجوز أن يوجد الممكن الأخسّ إلّا وقد وجد الممكن الأشرف قبله، وإلّا لم يبق للصانع جهة خلق الأشرف، فإذا فرض الأشرف موجوداً استدعىٰ جهة أشرف ممّا عليه الصانع، هذا خلف.

وإنّما تجري هذه القاعدة في الإبداعيّات، دون المكوّنات المبنية علىٰ الحركات، والأسباب الخارجة عن الذات؛ لجواز حرمان الأكمل الأشرف عن الوجود في المكونات، لممانعة أسباب سماوية، وعلل طبيعية، تابعة لاستعدادات أرضية، تابعة لحركات سماوية، إلّا أنّ الخسيس في الأشياء الكائنة وإن أمكن أن يكون متقدّماً علىٰ الشريف، زماناً، وطبعاً، بحسب الإعداد، كالنطفة متقدّمة علىٰ الحيوان، والبيضة علىٰ الدجاج، والبذر علىٰ الشجر، لكن عند التأمّل يظهر أنّ الشريف متقدّم علىٰ الخسيس ذاتاً، بحسب الإيجاد، وأنّ الفضل والكمال للمتقدّم بالذات في الإيجاد، والخسّة والنقيصة للمتأخّر بالذات فيه، وسيأتي: أنّ ما بالفعل أبداً متقدّم علىٰ ما بالقوّة، والوجوب متقدّم علىٰ الإمكان مطلقاً.

في الوجود والعدم

﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه
وهذا ملح أجاج﴾[١]

أصل

الوجود البحت الخالص الحقّ هو الله سبحانه، والعدم البحت لا ذات له، ولا أثر، ولا تميّز، بل هو لا شيء محض، والوجود المشوب بالعدم ما سوىٰ الله، وهو خلق الله، وهو مركّب من وجود له من الله، هو بمنزلة صورته، ومن عدم له من نفسه، تميّز بذلك الوجود، وتخصّص به بحسب قابليّته له في علم الله، وإمكانه الذاتي، الّذي به تمكّن من امتثال أمر «كن»، وهو بمنزلة مادّته، وهو المعبّر عنه في لسان الشرع بـ«الماء» ﴿وكان عرشه علىٰ الماء﴾[٢]، لقبوله الأمر بسهولة، كما يقبل الماء التشكّلات بسهولة، فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج.

وباعتبار تقدّمه علىٰ الأشياء لكونه مادّة لها، وشرطاً في إيجادها، ورد: «أوّل ما خلق الله الماء»[٣]، ولأنّ العقل أوّل الأشياء خلقاً، ورد: «أوّل ما خلق

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٢.

٢ ـ سورة هود، الآية ٧.

٣ ـ علل الشرائع: ١ : ٨٣، ح ٦ بمضمونه.

الله العقل»[١].

قال مولانا الباقر عليه السلام: «لو علم الناس كيف ابتدأ الخلق ما اختلف اثنان، إنّ الله تعالىٰ قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذباً، أخلق منك جنّتي، وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً، أخلق منك ناري، وأهل معصيتي، ثمّ أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر، والكافر المؤمن»[٢].

وفي لفظ آخر: «إنّ الله تعالىٰ حيث خلق الخلق خلق ماء عذباً، وماء مالحاً أجاجاً، فامتزج الماءان» الحديث[٣].

وهذه جملة نأتي بتفاصيلها وبراهينها إن شاء الله تعالىٰ.

أصل

ليس في الوجود موجود بالذات سوىٰ الوجود، إذ لو وجد غيره، فإما أن يكون الوجود زائداً عليه، فيلزم أن يكون له وجود قبل وجوده؛ لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له؛ أو جزء له، وننقل الكلام إلىٰ الجزء الآخر، وهكذا إلىٰ أن يتسلسل، وهو محال.

نعم، للعقل أن ينتزع من الوجودات الممكنة معنىً غير الوجود، لست أقول منفكّاً عنه، فإنّ الكون في العقل وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي، بل أقول من شأنه أن يلاحظه وحده، من غير ملاحظة الوجود،

---

١ ـ عوالي اللئالي: ٤: ٩٩، ح ١٤١.
٢ ـ الكافي: ٢: ٦، ح ١.
٣ ـ الكافي: ٢: ٨، ح ١.

وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه، وذلك المعنىٰ يسمىٰ بـ«الماهية»[١]، و «العين الثابت»[٢]، وهي ليست بموجودة بالذات، بل بالعرض، أي بتبعيّة الوجود، لا كما يتبع الموجود الموجود، بل كما يتبع الظلّ للشخص، والشبح لذي الشبح.

ومن هنا قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود **﴿إن هي إلّا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزّل الله بها من سلطان﴾**[٣].

سؤال: هب أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له، لكن الوجود إنّما هو ثبوت الشيء، لا ثبوت الشيء للشي؟

جواب: فالوجود ـ إذن ـ غير زائد علىٰ الشيء؛ إذ لو كان زائداً لكانا شيئين، أحدهما ثابتاً للآخر.

سؤال: لِمَ لا يجوز أن يكون المسمّىٰ بالماهية هو الأصل في التحقّق، ويكون الوجود معنىً اعتبارياً، منتزعاً منه، لا تأصّل له حتّىٰ يجري فيه الترديد المذكور في البرهان؟

جواب: لأن الماهية قبل انضمام الوجود إليها، أو اعتبار الوجود معها، أو صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة، وأنها إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود، وإن كان بعد الوجود، فهي غير موجودة، ولا معدومة، فإذن لو لم يكن وجود، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم توجد ماهية، وما لم توجد ماهية لم يمكن ثبوت وجود لها، ولا انضمامه إليها، ولا اعتباره معها،

---

١ ـ باصطلاح الحكماء.

٢ ـ باصطلاح العرفاء.

٣ ـ سورة النجم، الآية ٢٣.

ولا انتزاعه عنها ؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء، أو انضمامه إليه، أو اعتباره معه، أو انتزاعه عنه، أو ما شئت فسمّه، فرع لثبوت المثبت له، والمنضمّ إليه، والمعتبر معه، والمنتزع عنه، وهذا ـ مع اشتماله على الدور الظاهر ـ مقتضٍ لأن لا يوجد موجود أصلاً، فقد ثبت وتحقق أنّ الأصل في التحقّق، والحقيق بالتأصّل، هو الوجود، لا غير.

وما أحسن ما قيل: إنّ العقل الصحيح الفطرة يشهد بأنّ الماهية إذا كانت موجودة ـ بنفس وجودها لا قبل وجودها ـ بوجود آخر، يكون الموجود بالذات وبالأصالة منهما لا محالة هو نفس الوجود، لا نفس الماهية، كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة، لا ما هو المضاف المشهوري.

وأيضاً: لو كانت الماهية هي الأصل دون الوجود، وكان الوجود أمراً اعتبارياً، لم يبق فرق بين الوجود الخارجي، والوجود الذهني، إلّا بحسب الاعتبار، دون صدور الآثار ؛ إذ الماهية بعينها منحفظة التقرّر فيهما، وهي بعينها، وبحسب ذاتها، غير منفكّة عن الحكم عليها بالوجود على ذلك التقدير.

أصل

موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب إلىٰ موجدها، وترتبط به، فتكون موجودة بهذا الكون، لا بالذات، ويكون الموجود بالذات كونها علىٰ هذه الحيثية، دون نفسها بما هي هي.

وأمّا الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، أو الأذهان، لا أنّ له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو

وجود، والّذي يكون لغيره منه، وهو أن يوصف بأنّه موجود، يكون له في ذاته، وهو نفس ذاته، كما أن التقدّم والتأخّر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذات، من غير افتقار إلىٰ زمان آخر.

سؤال: فيكون كلّ وجود واجباً ؛ إذ لا معنىٰ للواجب سوىٰ ما يكون تحقّقه بنفسه.

جواب: معنىٰ وجود الواجب أنّه بمقتضىٰ ذاته، من غير احتياج إلىٰ فاعل وقابل، ومعنىٰ تحقّق الوجود بنفسه، أنّه إذا حصل إمّا بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل، كما في غيره، لم يفتقر إلىٰ وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات، وهذا لا ينافي إمكانه الذاتي ؛ لأنّ معنىٰ الإمكان في الوجود أن يكون تعلّقي الذات، ارتباطيّ الحقيقة، وهو يجامع الضرورة الذاتية، بل هو عينها. وأمّا الإمكان بمعنىٰ لا ضرورة الوجود والعدم، فهو مختصّ بالماهيات.

كذا أجاب أستاذنا الأجل صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي[١]،

---

١ ـ هو المولىٰ صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي القوامي، مؤلف كتاب «الأسفار»، المشهور علىٰ لسان الناس بـ «الملّا صدرا»، وعلىٰ لسان تلامذة مدرسته بـ «صدر المتألهين».

وهو من عظماء الفلسفة الإلهيين، الذين لا يجود بهم الزمن إلّا في فترات متباعدة من القرون، وهو يعد المدرّس الأوّل لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، والشارح لهما والكاشف عن أسرارهما.

ولا تزال الدراسة عندنا تعتمد على كتبه، لا سيما «الأسفار»، الّذي هو القمة في كتب الفلسفة، قديمها و حديثها، و الأم لجميع مؤلفاته هو.

ونُقل عن المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني أنه كان يقول: «لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه، وإن كان في أقصىٰ الديار». ⟸

سلّمه الله وأبقاه[1].

وتحقيق المقام: ما ذكره بعض العرفاء، فاستمع له.

⇐ ولد في «شيراز»، من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيىٰ القوامي، وهو من عائلة محترمة، هي عائلة قوامي.

ويظهر أنّ أوّل حضوره ـ حين انتقل إلىٰ أصفهان ـ كان علىٰ الشيخ بهاء الدين العاملي «٩٥٣ ـ ١٠٣١ هـ».

ومن ولعه في طلب العلم أنفق كلّ ما خلفه والده من المال في تحصيله، وأشرب المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني)، الّذي كان هو السائد في ذلك العصر، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي، فأولع فيه ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً إلهياً فريداً، قلّ نظيره، أو لا نظير له.

وقد صرح بهذا في مقدمة الأسفار، فقال: «قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور».

ومن أثر ولعه بالفلسفة انقطع إلىٰ درس فيلسوف عصره السيد الداماد محمّد باقر، المتوفىٰ «١٠٤٠ هـ».

من مؤلفاته: الأسفار الأربعة، المبدأ والمعاد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، أسرار الآيات وأنوار البينات، المشاعر، الحكمة العرشية، شرح الهداية الأثيرية، شرح إلهيات الشفاء، رسالة الحدوث، وغيرها من المؤلفات الكثيرة، الّتي لا يسعنا المقام في سردها، لئلّا يطول بنا المقام.

توفي سنة «١٠٥٠ هـ» في البصرة في طريقه للحج للمرة السابعة، أو بعد رجوعه.

أنظر ترجمته في: سفينة البحار: ١ : ٣١١، والكنىٰ والألقاب: ٢ : ٣٧٢، وأمل الآمل: ٢ : ٢٣٣، وروضات الجنّات: ٤ : ١١٧، وسلافة العصر: ٤٩٩.

١ ـ الأسفار الأربعة: ١ : ٤٠.

وصل

الممكن هو الوجود المتعيّن، فإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته، وذلك أنّ التعيّن نسبة عقلية، فهي بالنسبة إلىٰ المرجّح واجبة للمتعيّن، والتعيّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معيّن يعيّنه القابل المُعيّن للوجود، بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلىٰ كلّ تعيّن حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعيّن تعيّناً آخر، وينعدم التعيّن الأوّل ؛ إذ نفس التعيّن هو الواجب للوجود الحق الساري في الحقائق، بمعنىٰ أنّه شرط لظهوره في المراتب، لا لتحققه في ذاته، وإلّا لانقلب الواجب ممكناً، وليس كلّ تعيّن معيّن واجباً له علىٰ التعيين إلّا لموجباته، والوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً، بل تنقلب تعيّناته بتعيّنات أخر، غير متعيّنات قبلها، فتحقّق من هذا حقيقة الإمكان المتعيّن المعيّن، وهو نسبة عدمية في الوجود، فهو بين عدم ووجود، فمهما رجع الحق إلىٰ إفاضة نور الوجود علىٰ ذلك الوجه المعين بقي موجوداً.

والتحقيق: أنّه لا يبقىٰ آنين، بل يتبدّل مع الآنات، وإن أعرض عنه التجلّي الوجودي انعدم وعاد إلىٰ أصله، هذا أصل الإمكان.

وأمّا اسم الغير والسوي للممكنات فذاك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الأصلية، فهي من هذا الوجه أعيان، بعضها مع بعض، وأمّا غيريّتها للوجود المطلق الحق، فمن حيث إنّ كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة، تغاير الآخر بخصوصيته، والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل، ولا يغاير البعض ؛ لكون كليّة الكلّ وجزئية الجزء نسباً ذاتية له، فهو لا ينحصر في الجزء، ولا في الكل، فهو مع كونه فيهما عينهما، لا يغاير كلاً منهما

في خصوصهما، ولكن غيريّته في أحديّة جمعه الإطلاقي مطلقة عن الكلية والجزئية، والإطلاق، فما في الحقيقة إلّا وجود مطلق، ووجود مقيّد، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة، والإطلاق والتعيّن والتقيّد نسب ذاتية له، وتلك المعاني والنسب ليست زائدة عليها إلّا في التعقّل دون الوجود، فلا تمايز، ولا تغاير إلّا في التعقّل، ولكن العقول الضعيفة تغلط.

ولنزدك من كلامه وبيانه، فانصت:

وصلٌ

وجود الممكنات ليس مغايراً لوجود الحق الباطن المجرّد عن الأعيان والمظاهر إلّا بنسب واعتبارات، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك، ونحو ذلك من النعوت الّتي تلحقه بواسطة التعلّق بالمظاهر.

فللوجود اعتباران:

أحدهما: من حيث كونه وجوداً فحسب، وهو الحق، وأنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة، ولا حكم، بل وجود بحت.

والاعتبار الآخر: من حيث اقترانه بالممكنات، وشروق نوره علىٰ أعيان الموجودات، وهو سبحانه، إذا اعتبر تعيّن وجوده مقيّداً بالصفات اللازمة لكلّ متعيّن من الأعيان الممكنة، فإنّ ذلك التعيّن والتشخّص يسمىٰ «خلقاً»، و «سوى»، وينضاف إليه سبحانه إذ ذاك كلُّ وصف، ويسمىٰ كلّ اسم، ويقبل كلّ

حكم، ويتقيّد بكل رسم، ويدرك بكلّ مشعر، من بصر وسمع وعقل وفهم؛ وذلك لسريانه في كلّ شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّيء، والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام، ولكن كلّ ذلك متىٰ أحب، وكيف شاء، وهو في كلّ وقت وحال قابل لهذين الحكمين المذكورين المضادّين بذاته، لا بأمر زائد عليه، إذا شاء ظهر بكل صورة، وإن لم يشأ لا تنضاف إليه صورة، لا يقدح تعيّنه وتشخصّه واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزّته وقدسه، ولا ينافي ظهوره بها، وإظهار تقيّده بها، وبأحكامها غناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود، وإطلاقه عن كلّ القيود، بل هو الجامع بين متماثلاتها ومتخالفاتها جميعاً، فتأتلف وتختلف.

وصل

قد ظهر من هذه البيانات أنّ الماهيات كلّها وجودات خاصة في الواقع، عيناً وذهناً، وإن كان المفهوم من الماهية غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل، فهما متّحدان اتّحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، ولكلّ منهما تقدّم علىٰ الآخر، لا بمعنىٰ التأثير ؛ إذ لا معنىٰ لتأثير الماهية في الوجود، وإلّا لزم أن تكون قبل الوجود موجودة. ولا لتأثير الوجود في الماهية ؛ لأنها ليست مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها، بل تقدّم الوجود عليها عبارة عن أصالته في التحقّق، ومتبوعيّته لها، وتقدّمها علىٰ الوجود عبارة عن صحّة ملاحظة العقل إيّاها وحدها، من غير ملاحظة الوجود، لا الخارجي ولا الذهني، وبهذا الاعتبار يصير الوجود نعتاً لها، ويحكم عليه بأنه زائد عليها، وإلّا فالحقيقة العينية ليست إلّا للوجود.

وصل

كيف لا يكون للوجود حقيقة عينيّة وغيره به يكون متحقّقاً وكائناً في الأعيان، أو في الأذهان، فهو الّذي به ينال كلّ ذي حقّ حقّه، فهو أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولىٰ بأن يكون أبيض ممّا ليس ببياض، ويعرض له البياض.

ومن هنا قيل: الوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته، يعني به الوجود البحت الّذي لا ماهية له، فإنّ ما لا ماهية له لا يمكن تصوّره بالحدّ، ولا بالرسم، ولا بصورة مساوية له ؛ إذ تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلىٰ حدّ الذهن، وكل ما كان حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلّا لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس، وتعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل هو وجه من وجوهه، وحيثية من حيثيّاته، وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلىٰ الوجودات عموم المعنىٰ الجنسي، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي، كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصّلة المتخالفة المعاني.

وصل

وإذ ليس له مفهوم، فليس بكليّ ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاص، ولا مطلق ولا مقيّد، بل تلزمه هذه الأشياء بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها،

كما إنه تلزمه الجوهرية والعرضية بحسب اتّحاده بماهية الجوهر والعرض، من غير حصول تغيّر في ذاته وحقيقته، من حيث هو هو، فإن قيد ذاته بـالإطلاق يشترط فيه أن يتعقّل، بمعنىٰ أنّه وصف سلبي، لا بمعنىٰ أنّه إطلاق، ضدّه التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة العدديتين، وعن الحصر أيضاً في الإطـلاق والتقييد، وفي الجمع بين ذلك والتنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع، ولا يصحّ أن يحكم عليه بحكم أو يعرف، أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب وجود، أو مبدأية إيجاد، أو صدور أثر، أو تعلّق علم منه بنفسه، أو بغيره؛ إذ كلّ ذلك مقتضىٰ التعيّن والتقيّد، فلا طريق إلىٰ العلم إليه بوجه.

وصل

سيتبيّن لك أن الوجود في بعض الموجودات مقتضىٰ ذاته من غير احتياج إلىٰ فاعل وقابل، وفي بعضها مفتقر إلىٰ أحدهما، أو كليهما.

ولا يخفىٰ أنّ الأوّل أولىٰ بالموجودية من الأخيرين، وهو متقدّم عليهما بالطبع، والثاني أقوىٰ وأتمّ من الثالث.

فللوجود أفـراد حـقيقية وراء الحـصص؛ لاتّـصافه بـلوازم المـاهيات المتخالفة الذوات، أو المتخالفة المراتب، فشموله للأشياء من بـاب الانـبساط والسريان علىٰ هياكل الموجودات، سرياناً مجهول التصوّر، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخّصاً بذاته ومشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ممّا يجوز القول بأنه مختلف الحقائق، بحسب الماهيات المتّحدة به، كلّ منها بمرتبة من مراتبه، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك، فالوجودات هي حـقائق متشخّصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامّة

الّتي هي من الأمور الاعتبارية.

فتخصّص كلّ وجود: إمّا بالتقدّم والتأخّر، أو بالكمال والنقص، أو الغنىٰ والفقر.

وإما بعوارض مادّية إن وقع في المواد، وهي لوازم الشخص المادّي وعلاماته، فوقوع كلّ وجود في مقام من المقامات، ومرتبة من المراتب مقوّم له، لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرىٰ، لا سابقة، ولا لاحقة، ولا هو وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق، ولا لاحق.

ومن هنا قيل: لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما إنه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا بدّل حقيقتهما.

وصل

وما يقال: من أنّ الذات والذاتي بالقياس إلىٰ أفراده يمتنع أن يكون متفاوتاً بشيء من أنحاء التشكيك، فغير محقّق في الوجود، وإن سلّم في الماهيات.

وما قيل في بيانه: إنّه لو لم يشتمل الأكمل علىٰ ما ليس في الأنقص، فلا افتراق، وإن اشتمل عليه فهو إمّا معتبر في سنخ الطبيعة، فلا اشتراك، وإلّا فلا تفاوت فيها، بل في شيء آخر.

فقد قيل: إنّه مصادرة علىٰ المطلوب الأوّل ؛ إذ الكلام في أنّ التفارق قد يكون بنفس ما فيه التوافق، لا بما يزيد عليه.

ومثله ما قيل: لو كانت الذات هي الأكمل، فالأنقص ليس نفس الذات،

وكذا العكس، علىٰ أنّ الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت، بل هي وحدة جمعية جامعة للمحدود، والكلّي الطبيعي في المشكّك أشدّ إبهاماً منه في المتواطيء، ليس فيهما بمعنىً واحد.

قيل: وممّا ينبّه علىٰ ذلك أنّ أجزاء الزمان متشابهة الماهية، مع تقدّم بعضها علىٰ بعض بالذات، لا بما هو خارج عنها، وكذا مراتب السوادات والبياضات في الأشدّية والأضعفية، ومراتب سائر المقدارات في الأزيدية والأنقصية، إلىٰ غير ذلك، وإن كان بعض هذا ممّا قد يناقش فيه.

والحقّ أنّ التفاوت في جميع ذلك يرجع إلىٰ أنحاء الوجودات، فللوجود أطوار مختلفة في نفسه، والمعاني تابعة لأطواره، وعلىٰ هذا فلا فرق بين الذاتيات والعوارض، ولا بين الجواهر والأعراض، في قبولها التشكيك، لكن لا بذواتها، بل بواسطة وجوداتها الخاصّة، فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس إلّا الوجود، وهو بذاته متقدّم وتقدّم، ومتأخّر وتأخّر، وغنيٌّ وغنىً، وفقير وفقر، وكامل وكمال، وناقص ونقص، وشديد وشدّة، وضعيف وضعف، إلىٰ غير ذلك.

وإلىٰ هذا أشير بقوله تعالىٰ: ﴿أوَلم يروا أنّ الله الّذي خلقهم هو أشدّ منهم قوّة﴾[١]، فإنّ قوّته تعالىٰ عين ذاته المقدّسة.

وصلٌ

الوجود لا تتألّف حقيقته ـ من حيث هي ـ من أجزاء خارجية، أو ذهنية، وإلّا فلا يخلو إمّا أن يكون شيء منها محض حقيقة الوجود، فالوجود قد حصل

١ ـ سورة فصلت، الآية ١٥.

به قبل نفسه؛ أو لا يكون شيء منها ذلك، فيلزم أن يكون غير الوجود متقدّماً علىٰ الوجود بالوجود، وهو ظاهر البطلان.

وإذ استحال قبليّة غير الوجود علىٰ الوجود بالوجود، ظهر أنّ الوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادّة تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبّس هو بها، ولا غاية يكون هو لها ؛ لأنّ لكلّ من هذه الأمور التقدّم، وأمّا من حيث إنّ له ماهية، فيجوز اتّصافه بهذه الأمور.

أصلٌ

الوجود يتنزّل من سماء الإطلاق إلىٰ أرض التقييد مترتّباً، فيبتدىء من الأشرف فالأشرف إلىٰ أن ينتهي إلىٰ ما لا أخسّ منه في الإمكان، ولا أضعف، فتنقطع عنده السلسلة النزولية، ثمّ يأخذ في الصعود، فلا يزال يترقّىٰ من الأرذل إلىٰ الأفضل إلىٰ أن ينتهي إلىٰ الّذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، فيكون هو بإزاء ما بدأ منه في النزول، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿**يدبّر الأمر من السماء إلىٰ الأرض ثمّ يعرج إليه**﴾[1]، وكلّما كان إلىٰ مبدئه سبحانه أقرب، فهو إلىٰ البساطة والوحدة والغنا أقرب، ومن الاختلاف والتركّب والافتقار أبعد.

ففي المرتبة الأولىٰ لا يفتقر في تقوّمه، ولا في شيء من صفاته وأفعاله، إلىٰ شيء سوىٰ مبدعه القيّوم جلّ اسمه، ويسمىٰ أهل تلك المرتبة ـ علىٰ اختلاف درجاتهم ـ بالعقول والأرواح، والملائكة المقرّبين.

١ ـ سورة السجدة، الآية ٥.

وفي المرتبة الثانية، وإن لم يفتقر في تقوّمه إلىٰ غير ما فوقه، ولكنه يفتقر في أفعاله وصفاته إلىٰ ما دونه من المراتب، ويسمىٰ أهلها ـ علىٰ تفاوت أقدارهم ـ بالنفوس، والملائكة المدبّرين.

وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقوّمه ـ أيضاً ـ إلىٰ ما دونه، ويسمىٰ بالصور والطبائع.

وفي المرتبة الرابعة ليس له حيثية سوىٰ حيثية الإمكان والقوّة، ولا شيئية له في ذاته متحصّلة إلّا قبول الأشياء، ويسمىٰ بالمادّة، والماء، والهباء، والهيولىٰ الأولىٰ، وهي نهاية تدبير الأمر.

ثم يأخذ في العود، فأوّل ما يحصل فيه مركّب من مادّة وصورة، ويسمىٰ بالجسم، ثمّ يتخصّص الجسم بصورة أعلىٰ وأشرف، فيصير بها ذا اغتذاء ونموّ، ويسمىٰ بالنبات، ثمّ يزيد تخصّصه بصورة أخرىٰ أعلىٰ ممّا قبلها يصير بها ذا حسّ وحركة، ويسمىٰ بالحيوان، ثمّ يزيد تخصّصه بصورة أعلىٰ وأفضل يصير بها ذا نطق، ويسمىٰ بالإنسان، وللإنسان مراتب كثيرة إلىٰ أن يصير ذا عقل مستفاد، فحينئذ تتمّ دائرة الوجود، ومنتهىٰ سلسلة الخير والجود.

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً، ثمّ نفساً، ثمّ صورة، ثمّ مادّة، فعادت متعاكسة كأنّها دارت علىٰ نفسها جسماً مصوّراً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً ذا عقل، فابتدأ الوجود من العقل، وانتهىٰ إلىٰ العقل ﴿كما بدأكم تعودون﴾[1]، ﴿كما بدأنا أوّل خلق نعيده﴾[2].

والشرف والكمال إنّما هو بالدنوّ من الحق المتعال، ففي البدء كلّ ما تقدّم

١ ـ سورة الأعراف، الآية ٢٩.

٢ ـ سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

كان أوفر اختصاصاً، وفي العود كلّ ما تأخّر كان أعلىٰ مكاناً.

وإلىٰ البدء أشير بليلة القدر، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل المعنويّين ﴿تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر﴾[١].

وإلىٰ العود بيوم القيامة، والمعراج المعنوي ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾[٢].

وعنهما عبّر في الأخبار بالإقبال والإدبار، قال مولانا الصادق عليه السلام: «إنّ الله خلق العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش، من نوره، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، فقال الله تعالىٰ: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرّمتك علىٰ جميع خلقي، قال: ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج، ظلمانياً، فقال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعنه»[٣]، ثمّ ذكر عليه السلام جنود العقل من الخيرات، وجنود الجهل من الشرور.

والمراد بالجهل ما يقابل العقل، تقابل التضادّ الشبيه بتقابل العدم والملكة ؛ لأنّه وجودي شبيه بالعدميّ، حيث هو وجود للعدم، كما يأتي تحقيقه في بيان معنىٰ الألم من مباحث الخير والشر.

فالجهل تابع للعقل، متميّز به، فوجوده بالعرض من غير صنع، وإدباره تابع لإدبار العقل وإقباله جميعاً، وإنما لم يقبل ؛ لأنّه بالإدبار بلغ أقصىٰ مراتب الكمال المتصوّر في حقّه، ولهذا استكبر، وسنبرهن علىٰ وجوب هذا الترتيب ـ نزولاً وصعوداً ـ فيما بعد إن شاء الله.

---

١ ـ سورة القدر، الآية ٤.

٢ ـ سورة المعارج، الآية ٤.

٣ ـ الكافي: ١ : ٢٠، ح ١٤.

وصل

هذه المراتب كلّها ـ علىٰ تفاوت درجاتها ـ متواصلة علىٰ نعت الاتّصال بدءاً وعوداً، بحيث لا ثلمة في الوجود أصلاً، بناءً علىٰ قاعدة الإمكان الأشرف، فيتقوّم السافل بالعالي دائماً، فلا يوجد السافل إلّا وقد وجد العالي قبله، هكذا جرت سنّة الله، كما قال: ﴿ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ﴾[1]، فآخر كلّ مرتبة متّصل بأوّل المرتبة الّتي هي أسفل منه، أو أعلىٰ، بل آخر كلّ درجة من درجات مرتبة واحدة متّصل بأول درجة أخرىٰ أسفل منه أو أعلىٰ، وإلّا يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين، فآخر مراتب الألوهية متّصل بأول درجات العقل الأوّل، وآخر درجات العقل الأوّل متّصل بأول درجات العقل الثاني، وهكذا.

فليس شيء من العقول محدوداً في حدّ غير منقسم فرضاً، بل كلّ منها ذو سعة في الرحمة الوجودية علىٰ درجات غير متناهية.

ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس، ومن النفوس البشرية ما كاد يكون لبعض البهائم، ومن النفوس الغير البشرية ما لا يحتاج إلىٰ توسّط الروح البخاري، من شدّة نقصه، كالنفوس النباتية والجمادية، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنخل، ومن الحيوان ما قرب من الإنسان في كمال القوّة الناطقة وغيرها، كالقرد وغيره، ومن الإنسان ما كاد يكون عقلاً.

فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في

---

١ ـ سورة الحجر، الآية ٨.

جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية.

قال أستاذنا ـ أدام الله أيام إفادته ـ: وكلّ كامل في مرتبة من المراتب يحوي جميع الكمالات الّتي دونه، فالحق سبحانه يحوي جميع ما في الوجود، وكذا العقل الأوّل يحوي جميع ما هو دونه في الوجود، ولهذا يصدر بوساطته عقل آخر، ونفس، وخيال، وحسّ، وطبع، وجرم، ومادّة، وهي كلّها مترتبة في الوجود متّصلة في أعلىٰ مراتبها العقلية إلىٰ أدناها المادية، وهكذا في غيره من العقول والنفوس، وفي كلّ قوّة مجرّدة أو مادية.

فما من درجة من درجات الوجود إلّا وقد خرجت من القوّة إلىٰ الفعل، متّحدة بما قبلها، أو مفصولة عنه، فليس بين مراتب الوجود خلاء عقلي علىٰ قاعدة الإمكان الأشرف، كما ليس بين الأجسام خلاء مقداريّ، كما برهن عليه.

وصل

كل ما لا يفتقر من هذه المراتب في تقوّمه إلىٰ شيء آخر غير مبدعه القيّوم، بل هو قائم بذاته، فوجوده لذاته، وكل ما يفتقر في ذلك إلىٰ شيء آخر بأن يكون وجوده قائماً بشيء آخر، فوجوده ليس إلّا لغيره.

ومثل هذا الشيء لا يدخل في دار الأعيان إلّا بالتركيب الاتّحادي بينه وبين ذلك الغير، بأن يكون أحدهما بمنزلة القوّة والنقص بالنسبة إلىٰ الآخر، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة إليه، فلو كان كلّ منهما قوّة بالنسبة إلىٰ الآخر، وفعلية وكمالاً، لم يكن أحدهما أولىٰ، بأن يكون وجوده الآخر وقائماً به من الآخر بعكسه.

وأيضاً لا يكون إذاً بينهما ارتباط إلّا بمجرّد الإضافة، والإضافة بين الشيئين لا توجب أن يكون أحدهما للآخر، أو قائماً به، وسيأتي لهذا مزيد انكشاف عن قريب، إن شاء الله.

وصل

ومن هذا يظهر أنّ الأجسام والجسمانيات كلّها من حيث وجوداتها الخارجية ضعيفة الوجود جداً؛ وذلك لأنّها ـ كما يأتي ـ مركبة من مادّة هي قوّة وجوداتها، وصورة هي فعليّتها، بالتركيب الاتّحادي، والمادّة أمر عدمي؛ لأنها قوّة الوجود لا نفسه، وهذا حظّها من الوجود، والصورة ليس وجودها لنفسها، وإلّا لاستقلّت بذاتها، ولم تقم بالمادّة، فهي إذن وجودها للمادّة، وقيامها بها علىٰ نحو من الاتحاد، والقائم بما يشبه المعدوم المتّحد معه لا محالة يكون شبيهاً بالعدم قريباً منه.

فالأجسام ليست إلّا كظلال للموجودات القائمة بذواتها الّتي في عالم الغيب المبرهن عليه فيما بعد، ولهذا ترىٰ كلاً من أجزائها معدوماً عن الآخر، مفقوداً عنه، وليس له من الجمعية والتحصّل قدر يمكن أن يجمع بعضه بعضاً، وكذا ليس له من البقاء ما يجمع أوّله آخره، فأوّله ينقطع عن آخره، وآخره يفوت أوله، بل كلّ بعض فرضَ منه فهو غائب عن بعض آخر، وكذا حكم بعض البعض منه بالقياس إلىٰ بعض بعضه الآخر، فالكلّ غائب عن الكلّ، مفقود عنه، فهي ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتّىٰ إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾[١].

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٩.

نعم لو كانت صورها موجودة لأنفسها، قائمة بذواتها، كما في عالم الغيب، أو كانت موجودة لشيء له وجود لنفسه، كوجوداتها لقوانا الحسّية والخيالية والعقلية، علىٰ ما سيأتي بيانه، فهي إذن وجودات خالصة لا يشوبها شوب عدم، سوىٰ العدم الذاتي الأصلي العام، لما سوىٰ الله، فافهم واغتنم، فإنّه من الأسرار الّتي لا يمسّها إلّا المطهّرون، وسيأتي له مزيد كشف وإيضاح إن شاء الله العزيز.

أصل

العدم ليس له ماهية إلّا رفع الوجود، فلا يتميز إلّا بالوجود، وحيث علم أنّ وجود كلّ شيء هو نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلّا هوية واحدة، فكذلك لا يكون له إلّا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها، ولا عدمان لشخص بعينه.

وأمّا تعدّد العدم للحادث الزماني من حيث السبق واللحوق فهو من تصرّفات الوهم؛ إذ العدم لا يتعدد عند العقل إلّا بتعدد الملكات، فلا ذات قبل الوجود، ولا بعده، حتّىٰ يقال إنها واحدة، أو متعددة متماثلة، وإنما يضيف العقل نسبة العدم إلىٰ ذات يختصّ وجوده بزمان معيّن قبل وجوده، وبعد وجوده، ومرجعه إلىٰ انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً، إلّا أن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة يتوهم أنّ العدم يطرأ علىٰ شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، ويحكّ هويته عن صفحة الأعيان، ولم يتفطّن بأنّ طريان العدم علىٰ الشيء الثابت في الواقع لا يخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقّقه المختص به بعينه، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة، أو في زمان واحد بعينه، وإما أن يكون في

غير مرتبة وجوده ووعاء تحقّقه، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلّا في مرتبة وجوده وظرف فعليته، فإنّ لكلّ شيء نحواً خاصاً من الوجود، ومرتبة متعيّنة من الكون، مع توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به يقتضيه، له أسبابه السابقة، وشرائطه المتقدّمة المنبعثة عن وجود المبدأ الأوّل، جلّ كبرياؤه، ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتّىٰ يطرأ عليه العدم، ويرفعه عن ساهرة الأعيان، أو يقع العدم بدلاً عنه في مقامه المفروض له.

وصلٌ

ومن هنا يظهر أنّ المعدوم لا يجوز أن يعاد بعينه ؛ لأنّ الهوية الشخصية المستأنفة إذا كانت بعينها هي الهوية المبتدأة علىٰ ما هو المفروض، فكان الوجود أيضاً واحداً، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود، وقد فرض متعدداً، هذا خلف.

علىٰ أنّه يلزم أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الاستئناف، مع كونهما متنافيين، وأن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه، قبلية بالزمان؛ لاتحاد الهوية والوجود، وهو بحذاء الدور الّذي هو تقدّم الشيء علىٰ نفسه بالذات.

وأمّا إعادة الإنسان بعد موته فهو بمعنىٰ إنشائه في نشأة أخرىٰ، كما قال الله تعالىٰ: ﴿وما نحن بمسبوقين * علىٰ أن نبدّل أمثالكم وننشئكم في ما لا

تعلمون﴾[١]، علىٰ أنّ الإنسان لا يعدم بالموت، بل ينتقل من دار إلىٰ دار، كما يأتي تحقيقه في محلّه.

١ ـ سورة الواقعة، الآية ٦٠ و ٦١.

في العلم والجهل

﴿وما يستوي الأعمىٰ والبصير﴾[١]

﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٢].

أصل

العلم: هو حصول صورة الشيء للعالِم، وظهوره لديه مجرّداً عما يلابسه.

والجهل: ما يقابله.

وهما يرجعان إلىٰ الوجود والعدم؛ وذلك لأنّ من علم شيئاً، فإن كانت صورة المعلوم عين ذاته، فيعلمها بذاته، وذاته عبارة عن وجوده الّذي لا ينفكّ عنه، فيعلمها دائماً بوجوده، فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده العلم، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته، وعلمنا بذواتنا.

وكذلك إذا كانت صورة المعلوم داخلة في ذاته، بأن تكون مرتبة من مراتبه النازلة، كعلم الله سبحانه بما سواه، وعلمنا بقوانا وإن كانت خارجة عن ذاته، فلابدّ أن تكون فيه قوّة هيولانية قابلة لأن تتصور بتلك الصورة، حتّىٰ يمكن له إدراكها.

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٩؛ وسورة غافر، الآية ٥٨.

٢ ـ سورة الزمر، الآية ٩.

ثم إنّ تلك الصورة لا يجوز أن تفيض عليه من ذاته بالاستقلال ؛ لأنـها صورة كمالية لذاتها الّتي هي ناقصة من دونها، فلا محالة تفيض عليه ممّا فوقه ممّا هو بالفعل في إدراكها، ولكن بتوسط استعداد مـنه ومـرور عـليه، وهـذا كإدراكنا لما سوىٰ ذواتنا، وما أحاطت به ذواتنا من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات، فإنّ صورة هذه كلها إنّما تفيض عـلىٰ أنـفسنا مـن الجوهر العقلي الّذي هو ربّ نوعنا، ومقيم صـورنا بـإذن الله، واسـتعداد مـنا، ورجوع إلىٰ ذلك الجوهر العقلي، واتصال به، كما يأتي بيانه في محله.

وإنما شرطنا فيه القوّة الهيولانية القابلة للتصور بتلك الصورة في إدراكها ؛ لأن العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم، وبما في ذاته، فلا يتحقق إلّا بالاتحاد بالمعلوم، والاستكمال به، بأن يكون العالم فـي نـفسه ناقصاً من جهة هذا العلم، فيصير تاماً بالمعلوم، فتكون نسبته إليه نسبة القوّة إلىٰ الفعل، ونسبة النقص إلىٰ الكمال، فكأنه يرتقي من وجود إلىٰ وجود أعلىٰ منه، وهذا أيضاً من الأسرار والغوامض الّتي لا يمسّها إلّا المطهّرون. وقد كان رأي جماعة من المتقدّمين.

وممن برهن عليه من حكماء الإسلام ثقتهم ورئـيسهم، أفـضل الديـن القاساني رحمه الله[1]، فإنّه استدلّ عليه بأن الإدراك لابدّ فيه من نيل المـدرِك لذات

١ ـ وهو: أفضل الدين بابا محمد القاشاني (ت ٦٧٢ هـ)، المعروف بـ«بابا أفضل المرقي»؛ لأنّه دفن بـ«مرق» من قرىٰ كاشان. الصوفي، الشهير بالكاشاني، كان معاصراً لخواجه نـصير الدين الطوسي، بل قيل: إنّه كان خال المحقّق الطـوسي، وقـد مـدحه الطـوسي بـرباعية مشهورة. كان عارفاً، متصوّفاً، وله تصانيف كثيرة، وله رسالات فارسية، عرفانية، وأشعار كثيرة متفرّقة، وطبعت جامعة طهران مجموعة رسائله في مـجلّدين، بـتصحيح الدكـتور مهدوي، ومجتبىٰ مينوى أخيراً.
(أنظر: الذريعة: ٢ : ٣٦٤، وج ٩ : ١١٦، وهدية العارفين: ٢ : ١٢٨).

المدرَك، وذلك إمّا بخروجه من ذاته إلىٰ أن يصل إليه، أو بإدخاله إياه في ذاته، وخروج الشيء من ذاته محال، وكذا دخول الشيء في ذات آخر، إلّا أن يتّحد معه ويتصور بصورته.

وقال أستاذنا ـ مدّ ظلّه ـ: لو لم تكن ذات العالم مصوّرة بصورة المعلوم فبأيّ شيء يناله؟ أبذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة؟ هذا محال، وهل هو إلّا مثل أن يبصر الأعمىٰ شيئاً، كيف **﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾**[1].

أو ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك تلك الصورة أولاً كيف يدرك بها؟ وإلّا فتكون تلك الصورة عالمة ومعلومة، والمفروض خلافه.

أو ينالها بصورة أخرىٰ، فننقل الكلام إلىٰ تلك الأخرىٰ جذعاً، ويتسلسل.

ولا يجوز أن يكون إدراكه لها بمجرّد حصولها له، حصول موجود مباين لموجود مباين، كوجود السماء والأرض لنا، أو أمر عارض؛ وذلك لأنّ الحاصل في مثل ذلك ليس إلّا إضافة محضة، والإضافة من أضعف الأعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين علىٰ وجه إذا عقل أحدهما غفل الآخر، فهذا حظّها من الوجود، لا أن لها صورة في الأعيان.

ثم إنّ وجود الإضافة إلىٰ شيء غير وجود ذلك الشيء، فإنّ إضافة الدار والفرس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا، أو فينا، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا، أو لقوانا، والكلام عائد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا، أهي بمجرّد الإضافة، أو بالاتّحاد معنا؟ فإن كان بمجرّد الإضافة فحصول الإضافة

١ ـ سورة النور، الآية ٤٠.

ليس حصولاً لصورة شيء، وهكذا يتسلسل الأمر إلىٰ غير نهاية، وهو محال.

وإن كان بالاتحاد، فهو المطلوب.

وكذلك حكم العوارض اللاحقة لاستغناء الموضوع عنها في تحصّله النوعي والشخصي، علىٰ أنّ المعلوم قد يكون جوهراً، أو مع جوهر، فعلم أنّ كلّ إدراك وعلم فهو باتّحاد بين العالم والمعلوم.

وكل من أنصف من نفسه علم أن النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات الجاهلة، بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات له أصلاً ؛ لأنّه من هذه الحيثية قوّة العلم فحسب، والقوّة عدمية، وليست الصور العلمية كالقنية المالية من الذهب والفضة، والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا، أي وجودات الماديات ذوات الأوضاع الجسمية بعضها لبعض الّذي مرجعه إلىٰ وجود النسب الوضعية[١].

وصل

قد تبيّن من هذا البيان أن العلم لا يتعلّق بالأجسام بما هي أجسام، أي بوجوداتها الخارجية؛ وذلك لأنّ صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول الاتحادي الّذي وصفناه، إلّا لموادّها، كما دريت.

وإذا كان حصولها لموادّها فلم تحصل أنفسها لها، بل لا يحصل لها شيء أصلاً ؛ لأنّ القائم بالغير الحاصل له تكون إنّيته بعينها إنّيّته للمحلّ، فلو حصل له شيء يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لا له، والمادّة إذ هي أمر عدمي ليست إلّا

---

١ ـ أنظر: الشواهد: ٢٤٢ ـ ٢٤٤، الإشراق الثاني في اتحاد العقل بالمعقول.

جهة القوّة في الوجودات، فليس لها في نفسها ذات يصحّ أن تدرك شيئاً وتعلمه حتىٰ تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول، فإنّ ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء؟

وإذا لم تكن الصور الخارجية للأجسام ممّا يصح أن يحصل لهـا شـيء الحصول المعتبر في العلم، ولا هي حاصلة لما يصحّ له أن يعلمها، فليست هي عالمة بشيء أصلاً، ولا لشيء أن يعلمها بعينها كما هي، فهي إذن معلومة بالقوة لا بالفعل، بمعنىٰ أنّ في قوّتها أن تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور.

لست أقول: إنّ متعلّق العلم هو هذه الصورة بعينها بعد انتزاعها؛ لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد. بل أقول: صور أخرىٰ مثلها.

فالمعلوم بالذات من كلّ شيء ليس إلّا صوراً إدراكـية قـائمة بـالنفس، متّحدة معها، لا صوراً مادية خارجية، سواء كان العلم بـطريق الإحسـاس، أو بغير ذلك، فالمعلوم بالفعل لا يكون معلوماً لغير عالمه، فكلّ عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل هو متّحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم، فافهم واغتنم.

وصل

الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للموجودات الغيبية القائمة بذواتها، ولها نحو اتحاد معها، لقيّوميّتها إياها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها؛ لأن وجوداتها لأنفسها، فالأجسام أيضاً من هذه الجهة، لها علم وشعور بـقدر اتصالها بها، وبحسب وجوداتها.

ألا ترىٰ إلىٰ الحجر المرمي إلىٰ فوق ـ مثلاً ـ كيف يتحرّك إلىٰ تحت، ولو لم يكن له شعور بأنّ المكان التحتي أوفق له، وبطبعه لما تحرّك إليه، إذ لو لم يكن له في ذلك مقتضٍ ذاتي لما فعله بالذات، وإذ لم يكن لمقتضاها وجود إلّا أخيراً فله نحو من الثبوت أولاً، المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن علىٰ سبيل القصد والرويّة، كما في القرآن المجيد ﴿**وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾[1].

ثمّ ألم تنظر إلىٰ إناث النخل وميلانها إلىٰ صوب بعض ذكرانها، وإلىٰ سائر الأشجار، وميل عروقها إلىٰ جانب الماء في الأنهار، وانحرافها في الصعود عن الجدار، وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات، ويبقىٰ لبّ الثمار، إلىٰ غير ذلك ممّا لا يحصىٰ، فيتبين أن العلم والشعور إنّما يكون بقدر الوجود، فما يكون وجوده أقوىٰ فعلمه أقوىٰ، وما يكون وجوده أضعف فعلمه كذلك. فالعلم والجهل للأشياء هما عين الوجود والعدم لها.

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٤٤.

في النور والظلمة

﴿وما يستوي الأعمىٰ والبصير * ولا الظلمات ولا النور﴾ (١)

أصل

النور: هو الظاهر بنفسه، المظهر لغيره.

والظلمة: ما يقابله.

وهما أيضاً يرجعان إلىٰ الوجود والعدم؛ إذ المظلم إنّما يسمىٰ مظلماً لأنّه ليس للأبصار إليه وصولاً ؛ إذ ليس موجوداً للبصر، مع أنّه موجود في نفسه، والّذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه، فهو الغاية في الظلام، بل هو الظلمة الحقيقية.

وفي مقابله الوجود، فهو النور الحقيقي، وكما أنّ ما به يتحقّق ويوجد الشيء يجب أن يكون موجوداً في نفسه، لا بوجود زائد عليه، أعني اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل، وإن كانت ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً، فكذلك ما به يظهر الشيء لابدّ وأن يكون ظاهراً في نفسه، لا بظهور زائد عليه، أي لا مظهر له، وإن كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً، فالوجود والنور والظهور كأنّها ألفاظ مترادفة تعرب عن معنىً واحد.

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٩ و ٢٠.

فكلّ ما قيل أو يقال في باب الوجود من الأحكام، كالبساطة، والغنىٰ عن التعريف، وانتفاء الحدّ والرسم عنه، وثبوت الشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر له، وكونه غنيّاً وفقيراً، وجاعلاً ومجعولاً، ومتعيّناً بذاته، وغير ذلك، تصدق كلها في باب النور؛ لأنّ الوجود والنور حقيقة واحدة، وأقسام كلّ منهما هي بعينها أقسام الآخر، لا تغاير بينهما، إلّا بحسب تغاير الاصطلاحات، كذا أفاد أستاذنا ـ دام ظلّه ـ.

قال: وأمّا المسمّىٰ بالنور عند الجمهور، كنور الكواكب، ونور النار، وغير ذلك من الأضواء، فليس بنور حقيقي خالص ؛ لأنّ نوريّته وظهوره إنّما هو بالإضافة إلىٰ القوّة الباصرة فقط، وأمّا بالنسبة إلىٰ سائر الحواس فهو ظلمة وخفاء، لا خبر لها عنه أصلاً، ونسبة المبصر إلىٰ المبصر كنسبة المسموع والمشموم إلىٰ السامعة والشامّة، وكذلك غيرها، لا فرق بينها إلّا فيما يرجع إلىٰ شدّة الوجود وضعفه، فإنّ قوّة الباصرة لما كانت أقوىٰ الحواس والمدرَك دائماً من باب المدرِك، فمدركات الباصرة تسمىٰ بالنور بحسب العرف لأجل ذلك، وإلّا فكما أنّ الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة، مظهر لغيره، من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال: صوت الرعد، وصوت الرحىٰ، وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامّة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال: ريح المسك، وريح الورد، وهكذا في سائر المدركات.

وكما أن الصوت لا يظهر، ولا يُظهر لغير حاسّة السمع، والطعم لا يظهر ولا يظهر لغير حاسة الذوق، فالضوء أيضاً لا يظهر ولا يُظهر علىٰ غير حاسّة البصر، فلا فرق بينها في النورية أصلاً.

قال في الفتوحات: لولا النور ما أدرك شيء، لا معلوم، ولا محسوس، ولا

متخيّل أصلاً، ويختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوىٰ، فهي عند العامّة موضوعة للقوىٰ، وعند العارفين أسماء للنور المدرك به، فإذا أدركت المسموعات سمّي ذلك النور سمعاً، وإذا أدركت المبصرات سمّي بصراً، وغير ذلك لمساً، وذوقاً، وشماً، وخيالاً، ووهماً، وعقلاً، وحافظة، ومفكّرة، ومصورة، وكل ما يقع به إدراك فليس إلّا النور(١).

وصل

قد تبين ممّا ذكر أنّ ظهور كلّ محسوس ووجوده بما هو محسوس إنّما هو بالإضافة إلىٰ حسّ واحد، وذلك أيضاً من جهة تجرّده عن المادّة، وأمّا من حيث انطباعه في المادّة فنوريّته بالقوة وهو بالفعل ظلمة وغسق، وظهوره بالإضافة إلىٰ النفس أيضاً من جهة تجرّده ليس إلّا بتوسّط هذه الحواس، ولهذا إذا فقدت عنها هذه الحواس كما في يوم القيامة كوّرت الشمس، وانكدرت النجوم، وظهوره بالإضافة إلىٰ العقول أيضاً إنّما هو بتوسّط النفوس، ولهذا السماوات مطويّات بيمينه.

والنور الحقيقي والوجود البحت ما يكون ظاهراً في نفس الأمر بلا توسط شيء من الحواس والنفوس، وفي جميع المراتب والأحوال.

ومن هنا يظهر أنّ وجود عالم الحسّ كلّه مشوب بالعدم، ونوريّته مخلوطة بالظلمة، وعلمه ممزوج بالجهل، فافهم.

---

١ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ٣: ٢٧٦.

في الحياة والموت

﴿وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾[١]

أصل

الحياة: هي ما يساوق الفعل والإدراك معاً.

والموت: ما يقابلها.

وهما أيضاً يرجعان إلىٰ الوجود والعدم؛ لأنّ مبدأ الأفعال والآثار إنّما هو الوجود، وهو كما دريت عين الإدراك، فكلّ موجود حيّ علىٰ حسب وجوده، شدّة وضعفاً، وكل معدوم ميّت من جهة أنّه معدوم، وكذلك كلّ عالم فهو حيّ بقدر علمه، وكل جاهل فهو ميّت علىٰ حسب جهله.

ومن هنا قال سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال: ﴿وما يستوي الأحياء ولا الأموات﴾.

وقال: ﴿لينذر من كان حياً﴾[٢]، ﴿فلنحيينه حياة طيبة﴾[٣]، ﴿أومَن كان

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ٢٢.

٢ ـ سورة يس، الآية ٧٠.

٣ ـ سورة النحل، الآية ٩٧.

ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾(١). إلىٰ غير ذلك من الآيات.

وصل

كلّ ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية، وكل ما وجوده لغيره فحياته عرضية ؛ لأنها بتوسّط ذلك الغير، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه، كصور الأجسام القائمة بالمواد، فمثل هذا الشيء ميّت إلّا بقدر اتّصاله بوجوده الغيبي القائم بالذات، فإنّه من تلك الجهة حي.

وبالجملة: الحياة كالعلم والنور تابعة للوجود، كما أنّ متقابلاتها تابعة للعدم، فالمجرّدات عن المادّة حياتها ذاتية، والماديات حياتها عرضية، لكن الماديات الّتي لها نفوس مجرّدة يمكن أن يطلق عليها الحي بالذات ؛ لأنّ الغلبة والقهر فيها للنفوس، والحيوان أخصّ من الحي بالمعنىٰ الأعم مطلقاً، وأعم من الحي بالذات من وجه ؛ لأنّه إنّما يطلق علىٰ الحساس المتحرّك بالإرادة، سواء كانت حياته ذاتية، أو عرضية.

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

في الإيمان والكفر

﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلىٰ النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلىٰ الظلمات﴾[1]

﴿مثل الفريقين كالأعمىٰ والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلاً﴾[2]

أصل

الإيمان: هو التصديق بالشيء علىٰ ما هو عليه، ولا محالة هو مستلزم لتصور ذلك الشيء كذلك بحسب الطاقة، فهو يرجع إلىٰ العلم الراجع إلىٰ نحو من الوجود.

وفي الشرع: عبارة عن التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾[3]، ويدخل في الكتب والرسل أوصياء الرسل ـ صلوات الله

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٧.
٢ ـ سورة هود، الآية ٢٤.
٣ ـ سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

عليهم أجمعين ـ وسائر ما جاؤوا به.

والكفر: ما يقابله، وهو بمعنىٰ الستر والغطاء، فهو يرجع إلىٰ الجهل الراجع إلىٰ نحو من العدم.

والشرك: هو الاعتقاد بالشيء علىٰ خلاف ما هو به.

سئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام عن أدنىٰ ما يكون العبد مشركاً، فقال: «من قال للنواة إنّها حصاة، وللحصاة هي نواة، ثمّ دان به»[١].

وقال: «الكفر أعظم من الشرك، فمن اختار علىٰ الله وأبىٰ الطاعة وأقام علىٰ الكبائر فهو كافر، ومن نصب ديناً غير دين المؤمنين، فهو مشرك»[٢].

وصل

كما أن للوجود درجات مترتبة بعضها فوق بعض، وهو معقول عليها بالتشكيك، فكذلك الإيمان له درجات مترتبة في القوّة والضعف.

قال الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التامّ المنتهي تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه»[٣].

وقال أيضاً: «لو علم الناس كيف خلق الله تعالىٰ هذا الخلق لم يلم أحد أحداً، قيل: وكيف ذاك؟ فقال: إنّ الله تعالىٰ خلق أجزاء بلغ بها تسعة وأربعين

---

١ ـ الكافي: ٢ : ٣٩٧، ح ١.
٢ ـ الكافي: ٢ : ٣٨٣، ح ٢.
٣ ـ الكافي: ٢ : ٣٣، ح ١.

جزءً، ثمّ جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل الجزء عشرة أعشار، ثمّ قسمه بين الخلق، فجعل في رجل عشر جزء، وفي آخر عشري جزء، حتّىٰ بلغ به جزءً تاماً، وفي آخر جزءً وعشر جزء، وآخر جزءً وعشري جزء، وآخر جزءً وثلاثة أعشار جزء، حتّىٰ بلغ به جزئين تامّين، ثمّ بحساب ذلك حتّىٰ بلغ بأرفعهم تسعة وأربعين جزءً، فمن لم يجعل فيه إلّا عشر جزء لم يقدر علىٰ أن يكون مثل صاحب العُشْرَيْن[١]، ولا يكون مثل صاحب الثلاثة الأعشار، وكذلك من تمّ له جزء لا يقدر علىٰ أن يكون مثل صاحب الجزئين، ولو علم الناس أن الله تعالىٰ خلق هذا الخلق علىٰ هذا لم يلم أحد أحداً»[٢].

وعن أبيه الباقر عليه السلام: «إنّ المؤمنين علىٰ منازل، منهم علىٰ واحدة، ومنهم علىٰ اثنتين، ومنهم علىٰ ثلاث، ومنهم علىٰ أربع، ومنهم علىٰ خمس، ومنهم علىٰ ستّ، ومنهم علىٰ سبع، فلو ذهبت تحمل علىٰ صاحب الواحدة ثنتين لم يقوَ، وعلىٰ صاحب الثنتين ثلاثاً لم يقوَ. وساق الحديث، ثمّ قال: وعلىٰ هذه الدرجات»[٣].

وصل

أوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك والشبه، علىٰ اختلاف مراتبها، ويمكن معها الشرك ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون﴾[٤]،

١ ـ في المصدر إضافة: وكذلك صاحب العُشْرَين.
٢ ـ الكافي: ٢ : ٤٤، ح ١.
٣ ـ الكافي: ٢ : ٤٥، ح ٣.
٤ ـ سورة يوسف، الآية ١٠٦.

وعنها يعبّر بالإسلام في الأكثر ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾[١].

وعن الصادق عليه السلام: «الإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، إنّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة»[٢].

وأواسطها تصديقات لا يشوبها شك ولا شبهة ﴿الذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا﴾[٣].

وأكثر إطلاق الإيمان عليها خاصة ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلىٰ ربّهم يتوكّلون﴾[٤].

وأواخرها تصديقات كذلك، مع كشف وشهود وذوق وعيان ومحبّة كاملة للمبدأ جلّ ذكره، وشوق تام إلىٰ حضرته المقدّسة ﴿يحبّهم ويحبّونه أذلّة علىٰ المومنين أعزّة علىٰ الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾[٥].

وعنها العبارة تارة بالإحسان «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه»[٦]، وأخرىٰ بالإيقان ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾[٧].

---

١ ـ سورة الحجرات، الآية ١٤.
٢ ـ الكافي: ٢: ٢٥، ح ١.
٣ ـ سورة الحجرات، الآية ١٥.
٤ ـ سورة الأنفال، الآية ٢.
٥ ـ سورة المائدة، الآية ٥٤.
٦ ـ صحيح البخاري: ٦: ٢٠، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.
٧ ـ سورة البقرة، الآية ٤.

وإلىٰ المراتب الثلاث الإشارة بقوله سبحانه: ﴿ليس علىٰ الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتّقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثمّ اتّقوا وآمنوا ثمّ اتّقوا وأحسنوا والله يحبّ المحسنين﴾[1].

وإلىٰ مقابلاتها الّتي هي مراتب الكفر، الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿إنّ الذين آمنوا ثمّ كفروا ثمّ آمنوا ثمّ كفروا ثمّ ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾[2].

فنسبة الإحسان واليقين إلىٰ الإيمان كنسبة الإيمان إلىٰ الإسلام.

قال الصادق عليه السلام: «إنّ الإيمان أفضل من الإسلام، وإنّ اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعزّ من اليقين»[3].

وصل

إنّ لليقين مراتب ثلاث: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين * لترونّ الجحيم * ثمّ لترونّها عين اليقين﴾[4]، ﴿إنّ هذا لهو حقّ اليقين﴾[5].

والفرق بينها إنّما ينكشف بمثال، فعلم اليقين بالنار ـ مثلاً ـ هو مشاهدة المرئيات بتوسط نورها، وعين اليقين بها هو معاينة جرمها بفيض ذلك النور،

---

١ ـ سورة المائدة، الآية ٩٣.
٢ ـ سورة النساء، الآية ١٣٧.
٣ ـ الكافي: ٢ : ٥١، ح ١.
٤ ـ سورة التكاثر، الآية ٥ ـ ٧.
٥ ـ سورة الواقعة، الآية ٩٥.

وحقّ اليقين بها الاحتراق فيها، وانمحاء الهوية بها، والصيرورة ناراً صرفاً، وليس وراء هذا غاية ﴿واعبد ربّك حتّىٰ يأتيك اليقين﴾[١]، أي الحق، ولا هو قابل للزيادة «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[٢]، رزقنا الله الوصول إليه بمنّه.

١ ـ سورة الحجر، الآية ٩٩.
٢ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ١١ : ٢٠٢.

في الخير والشرّ

﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾[١]

أصلٌ

الخير والشر معناهما ظاهر، وهما أيضاً يرجعان إلىٰ الوجود والعدم؛ لأنّ الوجود كله خير، والشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، أو عدم كمال الذات؛ وذلك لأنّ الشر لو كان أمراً وجودياً، فلا يخلو إمّا أن يكون شراً لنفسه، أو لغيره، والأوّل باطل؛ لأنّ معنىٰ كون الشيء شراً لشيء أن يكون معدماً له، أو لبعض كمالاته ليس إلّا، والشيء لا يقتضي عدمه، وإلّا لما وجد.

وكذا لا يقتضي عدم كماله، كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها؟ مع أنّه لو اقتضىٰ أحدهما لكان الشر ذلك العدم، لا نفسه.

وكذا الثاني؛ لأنّ كونه شراً لغيره، إمّا لأنّه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، فليس الشرّ إلّا عدم ذلك الشيء، أو عدم كاله، لا نفس الأمر الوجودي المعدم.

فالشرّ إمّا عدم ذات، أو عدم كمال الذات، وكل ما لا يكون كذلك فهو خير، فالوجود من حيث إنّه وجود خير محض، والعدم من حيث إنّه عدم شرّ

---

١ ـ سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

محض، فكلّ ما وجوده أقوىٰ فخيريّته أتم وأوفر، وكل ما وجوده أضعف فخيريّته أنقص وأقل، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أضعف الموجودات، وهو المادّة الجسمانية الّتي هي قوّة الوجودات، فهي قوّة الخيرات.

وصل

ومن هذا ظهر أنّ إطلاق الشرّ علىٰ ما يقتضي منع المتوجه إلىٰ كمال عن وصوله إلىٰ ذلك الكمال، مثل البرد المفسد للثمار، والحرّ المعفّن لها، والمطر المانع للقصّار عن تبييض الثياب. وكالأفعال المذمومة، مثل الظلم، والزنا. وكالأخلاق الرديّة، مثل الجبن، والبخل. وكالمؤلمات والغموم، وغير ذلك من الأمور الوجودية الّتي يتبعها أعدام إنّما هو علىٰ سبيل المجاز؛ وذلك لأنّ هذه الأشياء ليست في أنفسها شروراً، بل إنما يتأدىٰ إلىٰ الشرور بالعرض، فإنّا إذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيّة ما، وبالقياس إلىٰ علّته الموجبة له ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالات، وإنما هو شرّ بالقياس إلىٰ الثمار لإفساده أمزجتها، فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها.

والبرد إنّما صار شرّاً بالعرض؛ لاقتضائه ذلك، وكذلك الحر والمطر.

وأيضاً الظلم والزنا، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوّتين، كالغضبية والشهوية ـ مثلاً ـ بشرّ، بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوّتين، إنّما يكونان شراً بالقياس إلىٰ المظلوم، أو إلىٰ السياسة المدنية، أو إلىٰ النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوّتيها الحيوانيتين، فالشرّ بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله، وإنما أطلق علىٰ أسبابه بالمجاز، لتأديته إلىٰ ذلك.

وكذلك القول في الأخلاق الّتي هي مبادؤها.

وعلىٰ هذا القياس المؤلمات، فإنها ليست بشرور من حيث إنـها أمـور خاصة، ولا من حيث وجوداتها في أنفسها، أو صدورها عن مبدئها، إنّما هـي شرور بالإضافة إلىٰ المتألّم الفاقد لاتّصال عضو من شأنه أن يتّصل مثلاً.

فهذه الوجودات ليست من حيث هي وجودات بشرور، إنّما هي شرور بالقياس إلىٰ الأشياء العادمة كمالاتها، لا لذواتها، بل لكونها مـؤدية إلىٰ تـلك الأعدام، فشرّيتها المجازية أيضاً إنّما هي بالإضافة إلىٰ أشخاص معيّنة، وأمّا في أنفسها فليست بشرور، كيف والشيء لا يـنافي نـفسه؟ وكـذلك بـالقياس إلىٰ أشخاص أخر لا تنافيها، وهو ظاهر.

وأمّا الخيرات فقد تكون حقيقية، وقد تكون إضافية.

سؤال: نحن نعلم بالوجدان أن في الألم الّذي هو نوع من الإدراك الراجع إلىٰ نحو من الوجود يحصل شرّان: أحدهما بالعرض، وهو الأمر العدمي، كقطع العضو ـ مثلاً ـ أو زوال الصحّة. والآخر بالذات، وهو الأمر الوجودي الّذي هو نفس الألم؛ إذ لا شكّ أن تفرّق الاتصال شرّ، سواء أدرك، أو لم يدرك.

ثمّ الألم المترتب عليه شرّ آخر بيّن الحصول، لا ينكره عاقل حتّىٰ لو كان التفرّق حاصلاً بدون الألم لم يتحقّق هذا الشر الآخر، ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرّق لكان الشرّ بحاله، فثبت أنّ نحواً من الوجود شرّ بالذات.

جواب: الألم إدراك للمنافي العدمي، كـتفرّق الاتـصال ونـحوه بـالعلم الحضوري، وهو الّذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه، لا صورة أخرىٰ حاصلة منه، فليس في الألم أمران أحدهما مثل التفرّق والقطع، والثاني صورة حاصلة منه عند المتألّم يتألم لأجلها، بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الألم بعينه، فهو

وإن كان نوعاً من الإدراك لكنّه من أفراد العدم وثبوته علىٰ نحو ثبوت أعدام الملكات، كالعمىٰ والسكون.

وقد علمت أن وجود كلّ شيء عين ماهيّته، فوجود العدم عين ماهية ذلك العدم، كما أنّ وجود الإنسان عين الإنسان، فهاهنا الوجود عين التفرّق، أو القطع، الّذي هو عدمي، والإدراك المتعلّق به عين ذلك الوجود، الّذي هو نفس الأمر العدمي، الّذي هو شرّ بالذات، وظاهر أن العدم الّذي يقال إنه شرّ هو العدم الحاصل لشيء، لا العدم مطلقاً، كذا أفاد أستاذنا ـ دام ظلّه ـ [1].

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٧: ٦٢ ـ ٦٦.

في اللذّة والألم

﴿وما يستوي الأعمىٰ والبصير * ولا الظلمات ولا النـور * ولا الظلّ ولا الحرور﴾[١]

أصلٌ

اللذّة: هي إدراك الملائم.

والألم: هو إدراك للمنافي.

وهما أيضاً ـ عند التحقيق ـ يرجعان إلىٰ الوجود والعـدم ؛ لأنّ المـلائم للشيء ما هو خير وكمال بالنسبة إليه، والمنافي له ما هو شر ووبال بالقياس إليه، ومآل الخير والشرّ ـ كما دريت ـ إلىٰ الوجود والعدم، ومآل الإدراك إلىٰ الاتحاد بالمدرك، وأمّا الأمور الوجودية المؤلمة فإنّما إيلامها يرجع إلىٰ الأعدام كـما أشرنا إليه، ولو كانت وجوداتٍ بحتة لما كانت مؤلمة، وكذا لو كانت أعداماً بحتة لما أمكن إدراكها أصلاً، مع أنّ الألم أيضاً من جـنس الإدراك، ولكـنّه مـتعلّق بالوجود المستلزم لعدم ما، من حيث استلزامه له، أو بوجود العدم، كما دريت.

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ١٩ ـ ٢١.

وصلٌ

ولما كانت الملائمة والمنافرة ـ المعتبرتان في اللذّة والألم ـ ما يكون بالإضافة، وملائم الشيء قد يكون غير ما يلائم الشيء الآخر، كالغلبة للقوة الغضبية، والمطعم والمنكح للقوة الشهوية، والرجا للوهمية، والعلوم والإدراكات للعقلية، إلىٰ غير ذلك، فلا جرم كلّ لذيذ بالنسبة إلىٰ شيء لا يجب أن يكون لذيذاً بالنسبة إلىٰ شيء آخر.

وكذا ما يكون لذيذاً في حال أو في نشأة ليس بواجب أن يكون لذيذاً في حال آخر، أو نشأة أخرىٰ، إلّا أن يكون ذلك الملذّ ملائماً للملتذّ مطلقاً، وكذا القول في جانب الألم.

ولابدّ أيضاً من الشعور بالملائمة والمنافرة؛ إذ لو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذّ، ولم يتألّم، ولهذا لا نلتذّ بالصحة والسلامة مع أنهما كمال وخير لنا، فإنّ استمرار المحسوسات يذهل النفوس عن إحساسها، ألا ترىٰ إلىٰ المريض الطويل المرض إذا عاد إلىٰ الحالة الطبيعية مغافصة[1] غير خفي التدريج كيف يجد لذّة عظيمة؟

ومن هذا القبيل قلّة التذاذ بعض العلماء بعلمهم، وقلّة تألّم الجهال بجهلهم، أو عدم تألّمهم رأساً، فإنّ سبب ذلك خروج أنفسهم عن مقتضىٰ الطبيعة الأصلية بالعادات الردية، والآفات العارضة، والإلف مع المحسوسات والإخلاد إلىٰ الأرض، فإنّ هذه العوارض في النفس بمنزلة الخدر في العضو يمنعها عن

١ ـ غافَصَ الرجلَ مُغافَصةً وغِفاصاً: أخذه علىٰ غرّةٍ. (لسان العرب: ٧: ٦١، مادّة: غفص).

الالتفات إلىٰ المعقولات، كما يمنع الخدر العضو عن الإحساس بالاحتراق مثلاً، وما لم تقبل النفس علىٰ المعقولات لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق إليها.

وأمّا الجهل فلما كان مستمراً غير متجدّد، وكانت النفس مشتغلة بغيره لم تكن مدركة له، فلم تكن متألّمة به.

وصل

ثم إنّ نسبة اللذّة إلىٰ اللذّة هي بعينها نسبة المدرَك إلىٰ المدرَك، والإدراك إلىٰ الإدراك؛ وذلك لأنّ المحدود والحدّ يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف، كالسواد الّذي يُحد بأنه لون قابض للبصر، ثمّ كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض، فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشدّ من بعض، فكلّ ما وجوده أقوىٰ، وخيريته أتمّ، وملائمته أوفر، وإدراكه أشدّ، فالالتذاذ به أكثر، والابتهاج به أكمل، والسرور به أدوم.

وكل ما هو استلزامه للعدم أقوىٰ، وشرّيته أتم، ومنافرته أوفر، وإدراكه أشدّ، فالتألّم به أكثر، والاغتمام به أكمل، والحزن به أدوم، وعلىٰ هذا القياس.

وصل

قد دريت أنّ المجرّدات عن المواد وجوداتها أقوىٰ، ومدركيّتها أتمّ، وأن الخيرية والملائمة فرعان للوجود، فإدراكها ـ لا محالة ـ ألذّ من إدراك المادّيات علىٰ اختلاف مراتبها جميعاً، فاللذات العقلية أقوىٰ وأشدّ من اللذات الخيالية، والخيالية أقوىٰ وأتم من الحسية.

بل نقول لا نسبة للذات العقلية إلىٰ الحسية، كيف لا والعقل يدرك الشيء علىٰ ما هو عليه مجرّداً عما هو غريب له من القشور واللبوسات، فينال حاق جوهره ولبّ ذاته، وأمّا الحس فلا يدرك إلّا الخلطاء، ولا ينال إلّا المشوبات بالغير، فلا يحس باللون ما لم يحسّ معه بالطول والعرض، والوضع والأين، وبأمور أخرىٰ غريبة عن حقيقة اللون.

وأيضاً فإنّ إدراك العقل يطابق المدرك، ولا يتفاوت، والحس يرىٰ الشيء الواحد عظيماً في القرب، صغيراً في البعد، وكلّما صار أبعد يراه أصغر إلىٰ أن يصير بسبب البعد كنقطة، ثمّ تبطل رؤيته، وكلّما صار أقرب كان أعظم إلىٰ أن يصير بسبب القرب ساتراً لنصف العالم، ثمّ تبطل رؤيته.

وأيضاً فإنّ مدركات العقل الأرواح الباقية الأزلية الّتي يمتنع فناؤها، والذوات الثابتة النورية الّتي يستحيل تغيّرها، وهي تقوّي العقل وتزيده نوراً، كلّما كثرت.

وأمّا مدركات الحس فهي الأجسام المتغيرة الفانية، وأعراضها المادية المستحيلة الزائلة، وهي تفسد الحسّ إذا قويت لذّته، فإنّ لذّة العين ـ مثلاً ـ في الضوء، وألمها في الظلمة. والضوء القوي يفسدها. وكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعد.

وصل

فتبّاً وتعساً لأوهام عامية خسيسة زعمت أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية.

قال في الإشارات: وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له تمييز ما، فيقال له: أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات، والمطعومات، وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أن المتمكّن من غلبة ما، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهمية، وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبه حشمة[١] فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ ـ لا محالة ـ هناك من المطعوم والمشروب، وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه علىٰ الالتذاذ بمشتهىٰ حيواني متنافس فيه، وآثروا فيه غيرهم علىٰ أنفسهم مسرعين إلىٰ الإنعام به.

وكذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة علىٰ ماء الوجه، ويستحقر هول الموت، ومفاجأة العطب عند مناجزة الأقران والمبارزين، وربّما اقتحم الواحد منهم علىٰ عددهم ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقّعه من لذّة الحمد، ولو بعد الموت، كأنّ تلك تصل إليه وهو ميّت، فقد بان أنّ اللذّات الباطنة مستعلية علىٰ اللذّات الحسية.

---

١ ـ هكذا في المخطوطة. وفي شرح الإشارات هكذا: وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحبة جسمه في صحة حشمه.

وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العجم من الحيوانات، فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص علىٰ الجوع، ثمّ يمسكه علىٰ صاحبه، وربما حمله إليه، والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته علىٰ نفسها، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها.

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية؟[١]

وصلٌ

وطوبىٰ وبشرىٰ لعقول خاصية شريفة تمثّلت فيها جلية الحق الأوّل قدر ما يمكنها أن تنال منه ببهائه الّذي يخصه، ثمّ يتمثّل فيها الوجود كله علىٰ ما هو عليه مجرّداً عن الشوائب، مبتدئاً فيه بعد الحق الأوّل بالجواهر العقلية الجبروتية، ثمّ الروحانية الملكوتية، والأجرام السماوية، ثمّ ما بعد ذلك تمثّلاً لا يمايز الذات.

قال بعض العلماء[٢]: لو علم الملوك ما نحن فيه من لذّة العلم لحاربونا بالسيوف ﴿وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً﴾[٣].

وعن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله تعالىٰ ما مدّوا أعينهم إلىٰ ما مُتّع به الأعداء من زهر الحياة الدنيا

---

١ ـ شرح الإشارات: ٣: ٣٣٤، وهم وتنبيه.

٢ ـ وهو إبراهيم بن أدهم. أنظر: تاريخ مدينة دمشق: ٦: ٣٠٢ و ٣٠٣.

٣ ـ سورة الإسراء، الآية ٢١.

ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطأونه بأرجلهم، ولنُـعّموا بـمعرفة الله تعالىٰ، وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله تعالىٰ آنس من كلّ وحشة، وصاحب من كلّ وحدة، ونور من كلّ ظلمة، وقوّة من كلّ ضعف، وشفاء من كل سقم، ثمّ قال: وقد كان قبلكم قوم يُقتلون ويُحرقون وينشرون بالمناشير، وتضيق عليهم الأرض برحبها فما يردّهم عما هـم عـليه شيء ممّا هم فيه من غير ترة وَتَروا مَنْ فعل ذلك بهم، ولا أذىٰ، بل ما نقموا منهم إلّا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد، فسلوا ربّكم درجاتهم، واصبروا علىٰ نـوائب دهركم، تدركوا سعيهم»[1].

١ ـ الكافي: ٨: ٢٤٧، ح ٣٤٧.

في الغنىٰ والفقر

﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾[١]

أصلٌ

الغنا: هو استقلال الشيء بذاته، في كلّ ما له، من غير تعلّق له بالغير أصلاً، ويرجع إلىٰ ضرورة الوجود الذاتية المسماة بالوجوب الذاتي، وهي كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجودية، ويحكم بها عليه، مع قطع النظر عن جميع ما عداه، ويسمىٰ صاحبها الغنيّ بالذات، والواجب بالذات.

والفقر: هو عدم استقلال الشيء بذاته، وتعلّقه بالغير، ولو في شيء ما، ويرجع إلىٰ لا ضرورة الوجود، ولا العدم بالذات، المسماة بالإمكان الذاتي، وهي كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجودية بذاته، بل بحسب إعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع إلىٰ ملاحظة ذلك الغير، ويسمىٰ صاحبها المستغني بالغير، والواجب بالغير.

وقد تكون ضرورة الوجود بالنظر إلىٰ الغير، بأن يستدعي الغير وجود الشيء استدعاء أعمّ من الاقتضاء، ومرجعه إلىٰ أن الغير تأبىٰ ذاته إلّا أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي، أو بحاجة ذاتية، ووجود

١ ـ سورة محمّد، الآية ٣٨.

تعلّقي، وإليه أشير في الحديث القدسي: «يا موسىٰ أنا بدّك اللازم»[١]، ويسمىٰ صاحبها الغني، أو الواجب، بالقياس إلىٰ الغير، وهو قد يكون غنياً بالذات، وقد يكون فقيراً.

وكذلك ضرورة العدم، إمّا بالذات أو بالغير، أو بالنظر إلىٰ الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمىٰ بالامتناع، وصاحبها بالممتنع، والهالك، علىٰ القياس.

وأمّا لا ضرورة الوجود، ولا العدم، فهي إنّما تكون بالذات، أو بالقياس إلىٰ الغير، ولا تكون بالغير، وإلّا فلو قطع النظر عن ذلك الغير يبقىٰ هو ممكناً فقيراً في حدّ ذاته، أو واجباً غنياً، أو ممتنعاً هالكاً، فإن كان ممكناً فلا تأثير للغير في إمكانه، لتساوي فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فُرض كونه مؤثراً، هذا خلف.

وإن كان واجباً، أو ممتنعاً في ذاته، فقد أزاله ذلك الغير عمّا يقتضيه ذاته، وكساه خلاف ما استوجبه بطباعه، وهذا محال، كيف لا، وما بالذات لا يزول، ولا يزال، إذن يلزم الانقلاب المحال، وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متّصفة بالإمكان الذاتي؛ لأنّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدىٰ الضرورتين، لا اقتضاؤها سلبهما.

وبينهما فرق؛ إذ الأوّل سلب تحصيلي، لا إيجاب سلب، أو إيجاب عدول، والثاني إيجاب لأحدهما، والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يُخرج صدقه علىٰ شيء بحسب ذاته إلىٰ اقتضاء من تلقاء تلك الذات له، بل يكفي فيه عدم الاقتضاء علىٰ الإطلاق.

---

١ ـ تاريخ بغداد: ٢ : ٢٤٤، والموضوعات لابن الجوزي: ٣ : ١٣٦، وفيهما «يا ابن آدم» بدل «يا موسىٰ».

وإمّا تجويز أن يكون لشيء واحد باعتبار واحد إمكانان، أحدهما بالذات، والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ إذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان، أو عدمان، فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، أو ضرورتا عدم واحد، ولا ضرورتا وجود وعدم واحد.

كيف، وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تحصل إلّا بالإضافة، ولا يتعدد كلّ منها إلّا بتعدد ما أضيفت هي إليه؟

وقد ظهر من هذه البيانات أن كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير، ولا ممتنعاً بالغير، وإلّا يلزم إمّا عدم تأثير ذلك الغير، وتساوي اعتباره ولا اعتباره، وإما زوال ما بالذات، وانقلاب الحقيقة، وكلاهما مستبين الفساد.

أصل

قد دريت أنّه لا يجوز ترجّح أحد طرفي المتساويين من دون مرجّح، فالماهية الممكنة ما لم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تنعدم، ولا يجوز أن تقتضي ذاتها رجحان أحد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها، لما دريت أن الماهية لا ذات لها قبل جعل الوجود، وأنها مالم تدخل في دار الوجود دخولاً عرضياً ليست في نفسها شيئاً من الأشياء حتّىٰ نفسها، فلا يصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلّا بحسب التقدير البحت.

وأمّا اتصافها بالإمكان والامتناع وإن كان من أحوالها السابقة علىٰ

وجودها، وصفات وجودها، باعتبار العقل، فمرجعه إلىٰ أنـها لو انـقلبت مـن التقديرية إلىٰ الحقيقة المستقلة بحسب الفـرض الجـائز، أو المسـتحيل، كـان الإمكان أو الامتناع من اعتباراتها، لا أنها في حال عدمها بما هي عدم موصوفة بأحدهما.

كيف، والمعدوم ليس بشيء؟ فإما تجويز كون الشيء مكوّن نفسه، ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتي، فلا يتجشّمه ذو مسكة، علىٰ أنّه يلزم أن يكون الشـيء الواحد مفيداً لوجود نفسه، ومستفيداً عنه، فيلزم تقدّمه بوجوده علىٰ وجوده.

وصل

وما لم يبلغ الرجحان الخارجي إلىٰ حدّ الوجوب، أو الامتناع، لم يوجد الممكن، ولم ينعدم؛ لأنّ وقوع أحد الطرفين مع ذلك الرجحان، إمّا مـمكن، أو واجب؛ إذ لا وجه للامتناع، فإن كان ممكناً عاد الكلام في سبب ترجّـحه ولا يقف، بل يؤدي إلىٰ الافتقار بعد كلّ سبب إلىٰ سبب آخر لا إلىٰ نهاية، ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً بسبب، وهو محال، فإذن وقوعه مع الأولوية واجب.

وأيضاً وقوع الطرف الآخر مع مرجوحيته غير جـائز، وإلّا لزم تـرجّـح المرجوح، فوقوع الراجح واجب، فالوجوب منتهىٰ سلسلة الإمكانات، والغني بالذات مرجع الفقراء، ومن هنا قيل: إن وجوب الشيء قبل إمكانه، وفعليته قبل قوّته.

وصل

إمكان الماهيات الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلىٰ ذاتها من حيث هي، وإمكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلىٰ غيرها ؛ حيث إنّ حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيّة، كما سيأتي بيانه، فصدق عليها لا ضرورة الطرفين من حيث خصوصياتها وتعيّناتها؛ حيث إنّها من هذه الحيثية عين الماهيات، وأمّا من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الإمكان في شيء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالىٰ.

أصل

الإمكان اللازم للماهية إن كان كافياً في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهية موجودة بدوام الواجب، وإلّا توقّف علىٰ شرائط، فيكون لها إمكانان، أحدهما الإمكان اللازم للماهية، والثاني الاستعداد التام الّذي يحصل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع، وهذه الشرائط تكون ـ لا محالة ـ حادثة مسبوقة بحوادث أخر، وكذلك تلك الحوادث الأخر، وهكذا ليكون كلّ سابق مقرّباً للسبب الموجد إلىٰ المسبب، بعد بُعده عنه، وذلك إنّما يكون بحركة دائمة إلّا ما شاء الله، كما سيأتي تحقيقه.

ولابدّ لتلك الحوادث من محل ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت،

وبمحل دون آخر، وذلك المحل هو المادّة، كما ستعرف.

ومن هذا يظهر أن كلّ حادث فله مادّة.

وصل

الإمكان الاستعدادي له حظّ من الوجود؛ لكونه بالفعل من جهة أخرىٰ غير جهة كونها قوّة وإمكاناً لشيء، فإنّ المني ـ مثلاً ـ وإن كان بالقياس إلىٰ حصول الصورة الإنسانية له بالقوة، لكن بالقياس إلىٰ نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الإنسانية، تام المنوية، وهذا بخلاف الإمكان الذاتي، الّذي هو أمر سلبي محض، وليس له من جهة أخرىٰ معنىً محصّل.

وأيضاً المقوي عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معيّن، وصورة خاصة، كالإنسانية في مثالنا، بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي؛ لأنّه مطلق الوجود والعدم، إنّما التعيّن ناشيء من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بإمكانها إياه.

وأيضاً الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له ؛ لأنّه إنّما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الإمكان الذاتي الّذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها، وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتي أشدّ فيما تستدعيه الممكنية من القوّة والفاقة والشرّ، ولأجل أن للاستعدادي حظّاً من الوجود يقبل الشدّة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، فاستعداد النطفة ـ مثلاً ـ للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلىٰ استعداد البدن الكامل بقوته وأعضائه، مع مزاج صالح لها.

وبحسب هذا الإمكان يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية، من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية، تلحق لقابل غير متناهي الانفعال، ينضمّ إلىٰ فاعل غير متناهي التأثير، فيستمرّ نزول البركات، وينفتح باب الخيرات إلىٰ غير النهاية، كما ستطّلع علىٰ كيفيته، ولو انحصر الإمكان في القسم الأوّل لانغلق باب الإفاضة والإجادة، ولبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلىٰ فضاء الكون أكثر ممّا وقع، وهذا لا يليق بالجواد الكريم، والواسع العليم.

أصل

كل ما وجد فقد وجب وجوده ما دام كونه موجوداً ؛ إذ لو جاز له العدم في زمان الوجود ومع الوجود لجاز الاقتران بين النقيضين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وإذا لم يجز له العدم فقد وجب له الوجود.

وكذلك كلّ ما لم يوجد أو عدم فقد امتنع وجوده ما دام كونه معدوماً، لمثل ما ذكر.

وهذا الوجوب والامتناع بالقياس إلىٰ الماهية الممكنة بالغير، وبالقياس إلىٰ وجودها بالذات.

أما الأوّل: فلأنّ الموصوف بالوجوب علىٰ هذا التقدير إنّما هي الماهية بشرط الوجود، علىٰ أن يكون الوجود خارجاً عنها، لا مجموع الماهية، ومفهوم الوجود، فالماهية الموجودة متقدّمة علىٰ وجوبها اللاحق، وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها.

وأمّا الثاني: فلأنّ صدق مفهوم الوجود علىٰ حقيقة كلّ وجود من قبل صدق ذاتيات الشيء عليه؛ حيث إنها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحقّقة، كما سنبينه، فحيث تحقق الوجود فقد وجب بذاته، وحيث لم يتحقق فقد امتنع بذاته.

نعم، لو جرّدت الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلاً، بخلاف الماهيات، فإنها حين صدور وجودها عن المبدأ بحسب ذاتها ممكنة الوجود.

أصل

كل ممكن لحقه الوجود والوجوب بغيره في وقت من الأوقات، فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت، كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً، بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنّ ارتفاعه عن الواقع إنّما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه، فمعنىٰ جواز العدم للممكن الموجود في وقتٍ، جوازه بالنظر إلىٰ ماهيته، لا بالنظر إلىٰ الواقع.

أصل

إذا صدر شيء من الفاعل، فلا يفتقر بعد صدوره منه إلىٰ جاعل يجعل ذاته تلك الذات؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر إلىٰ السبب، فالإنسان ـ مثلاً ـ إذا وجد فقد استغنىٰ عن جاعل يجعله إنساناً، فهو واجب

الإنسانية، وإن كان ممكن الوجود.

وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث، لا يفتقر في حدوثه إلىٰ سبب، وإن افتقر في وجوده.

ولا استبعاد في أن يكون اتّصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً، إلّا أنّه متىٰ اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرىٰ عند ذلك واجباً لا يفتقر فيه إلىٰ السبب.

ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه، وليس إذا كان كون الذات ذاتاً متفرّعاً علىٰ نفس الذات، والذات مجعولة محتاجة إلىٰ الجاعل، فتكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلىٰ الجاعل، ومجعولة؛ لأنّه فرق بين الاحتياج الناشيء من الشيء بالذات، والاحتياج الناشيء منه بالعرض، وعلىٰ سبيل الاتفاق فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج إلىٰ جعل جاعل، وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإن كانت الذات مجعولة، كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة، كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات، وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلىٰ المبدأ، كذلك الضرورة الذاتية.

والفرق بينهما إنّما هو بعدم الاحتياج التبعي في الأوّل، وثبوته في الثاني، فاختلاف الموصوفات والملزومات إنّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم الّتي هي ذاتيات، أو عرضيات.

وأمّا اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها الّتي هي متخالفة المراتب، كمالاً ونقصاً، وشدّة وضعفاً، وسبقاً ولحوقاً؛ لأنّ الباري تعالىٰ أبدعها مختلفة بأعيانها، لا لعلة فيها، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة أخرىٰ لتمادىٰ إلىٰ غير النهاية.

وإلىٰ مثل هذا أشار الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يَلمْ أحدٌ أحداً»[١].

وصل

فالماهية الممكنة الفاقرة إنّما تتعلق بالفاعل، وتفتقر إليه في أصل وجودها، دون سائر صفاتها الّتي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحدوث وغيره، فهي إن كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلّقة بالفاعل، ومفتقرة إليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم أن يُمسك الفاعل عن إفاضة الوجود لحظة لعادت إلىٰ عدمها الأصلي، وإن كان وجودها مختصّاً بزمان معيّن ذي مبدأ ومنتهىٰ، فهي متعلّقة به في ذلك الزمان كذلك.

وعلّة تعلّقها بالفاعل إنّما هو وجوبها بالغير، وافتقارها في نفسها، سواء دام وجودها أم لا؛ وذلك لأنّ الوجوب بالغير أعمّ من المسبوقية بالعدم، وكلاهما مشترك في مفهوم التعلّق بالغير، وإذا كان معنيان أحدهما أعمّ من الآخر، ويحمل علىٰ مفهوميهما معنىً، فإنّ ذلك المعنىٰ للأعم بذاته وأوّلاً وللأخصّ بعده؛ لأنه لا يلحق الأخص إلّا وقد لحق الأعمّ، من غير عكس.

---

١ ـ الكافي: ٢ : ٤٤، ح ١.

أصل

كلّ فقير بالذات من وجه ما فهو فقير بالذات من جميع الوجوه ؛ إذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك الوجه ذاته، أو شيئاً من صفاته، لا جائز أن يكون شيئاً من صفاته بعد أن يفرض فقيراً في ذاته ؛ إذ كلّ صفة فإنّما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق أولىٰ.

ولا جائز أن يكون ذلك الوجه ذاته بعد أن يفرض فقيراً في شيء من صفاته إلىٰ غيره ؛ لأنّه حينئذ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط، أي مع قطع النظر عن ذلك الغير، وجوداً وعدماً، فإما أن يكون غنياً بالذات مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال ؛ لاستلزام الأوّل وجود المسبب مع قطع النظر عن وجود سببه. والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه ، مع أنّه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فإذا كان غناؤه في ذاته ـ مع قطع النظر عن الغير ـ محالاً، فيكون مفتقراً في ذاته إلىٰ الغير، فلا يكون غنياً بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

أصل

كل مستغنٍ بالغير فهو غير بسيط الحقيقة ؛ لأنّ الّذي له باعتبار ذاته غير الّذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

فهو ذو جهتين: جهة بها يكون موجوداً مستغنياً بالغير من حيث هو موجود مستغنٍ بالغير؛ وجهة بها تتعيّن هويّته الوجودية وهو اعتبار كونه في أي

درجة من درجات الوجود، قوّة وضعفاً، وكمالاً ونقصاناً، فهو في نفسه ومن حيث طبيعته بالقوة، ومن تلقاء سببه بالفعل، فذاته منتظمة من مادّة وصورة متعقّلتين، هما المسماتان بالماهية والوجود، وكل منهما مضمن فيه الآخر، وله بحكم الماهية الليسية الصرفة، وبحكم جود فاعله الأيسيّة القائضة عنه، فإنّ القوّة والإمكان والفقر يشبه المادّة والفعلية، والوجوب والغنا يشبه الصورة، ففي كلّ ممكن بالذات كثرة تركيبية من أمر يشبه المادّة، وآخر يشبه الصورة.

وصل

فاستلزام الممكن للواجب بالذات إنّما هو من جهة وجوب وجوده، لا من جهة ماهيته، وكذلك الشيء إذا استلزم الممتنع بالذات فإنّما يستلزمه من جهة امتناعه، وإن كانت له جهة أخرىٰ إمكانية.

مثلاً: كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور، الّذي مرجعه إلىٰ كون الشيء غير نفسه، مع أنّه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات، والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات.

أصل

العقل لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات، ولا الممتنع بالذات.

أما الأوّل: فلغاية مجده، وعلوّه، وشدّة نوريته، ولا تتناهي عظمته، وكبريائه، ولإحاطته بكل شيء، فلا يحاط للعقل.

وأمّا الثاني: فلغاية نقصه ومحوضة بطلانه، ولا شيئيته، ولفراره من صُقع الوجود، والشيئية، فلا حظّ له من الهوية حتّىٰ يشار إليه، ويحيط به العقل، ويدركه الشعور.

فالدليل علىٰ وجود الواجب بالذات إنّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّي.

وكذا الحكم بكون الشيء ممتنعاً بالذات، إنّما هو بضرب من البرهان علىٰ سبيل الفرض والاستتباع.

في الماهيات وتعيّناتها

﴿إن هي إلّا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾(١)

أصلٌ

الماهية لما وجدت شخصية، وعقلت كلّية، علم أنّه ليس من شرطها أن تكون في نفسها كلية، ولا شخصية، ولا واحدة، ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص، لكانت في حدّ نفسها إمّا واحدة، أو كثيرة، أو عامة، أو خاصّة. وسلب الاتّصاف من حيثية لا ينافي الاتّصاف من حيثية أخرىٰ، وليس نقيض اقتضاء شيء شيئاً إلّا لا اقتضاؤه له لا اقتضاؤه مقابله ليلزم من عدمها اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر.

وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم، أو اللاوجود؛ لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين وإن كان مستحيلاً في الواقع لكنّه جائز في مرتبة ذاته، فقد ظهر أنّ الماهية ليست من حيث هي إلّا هي.

---

١ ـ سورة النجم، الآية ٢٣.

أصل

الماهية قد تؤخذ وحدها، بأن يتصوّر معناها فقط، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، منقسماً إليه، فإذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءً له، متقدّمة عليه في الوجود، فيمتنع حملها عليه، لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود، فهي بهذا الاعتبار نوع عقلي في نفسها، ومادّة بالقياس إلىٰ ما يقارنها، إن كانت متقوّمة به، غير متحصّلة بدونه، وهو صورة بالقياس إليها بشرط أن يؤخذ وحده، وإن لم تكن متقوّمة به، سواء كانت متحصّلة في نفسها، أو غير متحصّلة، فهي موضوع بالقياس إليه، وهو عارض لها.

وقد تؤخذ من حيث هي هي، من غير اشتراط قيد عدمي، أو وجودي، مع تجويز كونها مع قيد، أو مع عدم قيد، فيحتمل صدقه علىٰ المأخوذة مع قيد، وعلىٰ المأخوذة مع عدمه.

والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصّلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين أشياء متخالفة المعاني، بأن يكون عين كلّ منها، وإنما تتحصّل ممّا ينضاف إليها، فتخصّص به، وتصير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي أنواع لها، والمنضاف إليها الّذي قوّمها وجعلها أحد تلك الأشياء، فصلٌ لها.

وقد تكون متحصّلة في ذاتها، غير مفتقرة إلىٰ ما يحصّلها معنىً معقولاً، بل تفتقر إلىٰ ما يجعلها موجودة في الحسّ فقط، فهي في نفسها نوع، سواء كان بسيطاً، أو مركّباً، إلّا أن البسيط إنّما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل، وأمّا في الوجود فلا امتياز فيه.

أصل

الجنس في المركّبات الخارجية مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة، وكما أن المادّة ـ بما هي مادّة ـ أمر مبهم، غير متحصّل إلّا باعتبار كونه قوّة شيء ما واستعداده، وإنما يوجد ويتحصّل ويصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها ؛ إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلىٰ التمام، والضعف إلىٰ القوّة، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصورة، وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها، وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها، من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتّىٰ لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادّة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها، فكذلك الجنس بما هو جنس، بالنسبة إلىٰ الفصل، من غير فرق.

فالأجناس في المركبات بمنزلة الشروط والمعدّات باعتبار، وهي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر ؛ حيث إنّ وجوداتها فروع وتوابع لوجودات الفصول.

وصل

وإذ ليس افتقار الجنس إلىٰ الفصل في معناه ومفهومه، بل في أن يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب أن يكون الفصل ـ بما هو فصل ـ متحصّلاً بذاته، وإلّا لافتقر إلىٰ فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً، بل جزءه، بل من متمّمات الجنس إن كان، ويكون الفصل ذلك الآخر، ثمّ ننقل الكلام إليه، فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلىٰ ما يتحصّل بنفس ذاته، والأوّل باطل، والثاني هو

المطلوب.

ثم ليس ما يتحصّل ويوجد بنفس ذاته سوىٰ الوجود؛ إذ كلّ ما هو غيره فإنّما يوجد ويتحصّل به، ولو في العقل، فحقائق الفصول ليست إلّا الوجودات الخاصّة للماهيات، الّتي هي أشخاص حقيقية، إمّا في العقل، وإما في الخيال، وإما في الخارج.

وصل

فما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول ليس بفصول حقيقية، بل هي لوازم الفصول.

كيف لا، ولو كان الحسّاس ـ مثلاً ـ فصلاً للحيوان، وليس معناه إلّا المفهوم المتألّف من ذات ما والانفعال الشعوري، أو الإضافة الإدراكية، لزم تقوّم الجوهر من الانفعال، أو الإضافة، فالفصل بالحقيقة إنما هو مبدأ هذا الفعل والانفعال، أعني كونه ذا هوية درّاكة، وهو لا يزيد علىٰ نفس الوجود للحيوان، وكذلك في كلّ فصل.

وصل

فقد ظهر أنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات البسيطة والمركبة ليس إلّا الفصل الأخير الّذي هو متّحد بصورته النوعية، وسائر الفصول والصور الّتي تؤخذ منها وتتّحد بها إنّما هي كالأجناس، بمنزلة القوىٰ والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهية، الّذي هو عين الفصل الأخير، بدون

دخولها في تقرّر ذاته، وقوام حقيقته، وإن كان كلّ منها مقوّماً لحقيقة أخرىٰ غير هذه الحقيقة بحسب وجوده.

وصل

فالوجود من كلّ شيء هو نفس الوجود له، لكن العقل ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة، أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية، جنسية وفصلية، أو عرضية، عامّة وخاصّة، فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمىٰ بالذاتيات، وما يحصل فيه من جهة أخرىٰ يسمىٰ بالعرضيات.

فالذاتي متّحد معه، ومحمول عليه بالذات، والعرضي بالعرض، وهذا معنىٰ وجود الكلي الطبيعي، أي الماهية من حيث هي في الخارج، فإنّ الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً، بمعنىٰ أنّ ما هو الموجود الحقيقي ـ أعني نحو الوجود ـ متّحد معه في الحسّ، لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميّز عنه في الواقع.

وأمّا الكلي بمعنىٰ ما يحتمل الشركة، أو لا يمنعها، فيمتنع وقوعه في الحسّ، وإلّا لحصلت له هوية متشخّصة، فلا تصحّ فيها الشركة، بل وجوده في العقل أيضاً متخصص بأمور شخصيّة ومميزات كتجرّده عن الأمور الحسّية، ونحو ذلك، فليس كلّياً صرفاً، اللهمّ إلّا بضرب من التعمّل، ونحو من الاعتبار، فتساوي نسبته إلىٰ أشخاصه المختلفة في الأوضاع والخصوصيات المادية، إنّما هو لكونه مجرداً، وتلك الأشخاص مادية، لا أنّه كلّي بحت.

وصل

فالماهية الكلية ما لم تتشخّص ولم تصر جزئية، لم توجد في الحسّ، ولا في العقل المشوب به إلّا بنحو من الاعتبار، والتشخّص والجزئية إنّما يكونان بنحو الوجود؛ لأنّ الشيء إذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبىٰ عن تجويز الشركة فيه، وإن ضمّ إليه ألف تخصيص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التعيّن ؛ إذ الأوّل للشيء بالقياس إلىٰ المشاركات، وفي أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتّىٰ لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلىٰ مميّز زائد، مع أنّ له تعيّناً في نفسه.

نعم، لا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء المادي استعداد التعيّن الوجودي، فإنّ المادّة ما لم تكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النوع لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلىٰ، وأمّا سائر الخصوصيّات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض، فإنّما هي من علامات التعين، ولوازم الوجود، لا من مقوّماته ؛ لأنّ لكلّ منها ماهية وتعيّناً، والكلام في تعيّنه عائد، فلابدّ وأن ينتهي إلىٰ ما يتعيّن بذاته، والمتعيّن بالذات ليس إلّا أنحاء للوجودات، كما دريت. كذا حقّق أستاذنا ـ دام ظلّه ـ هذه المباحث[1].

فصل

إذا ثبت هذا، أعني أنّ التعيّن إنّما يكون بالوجود، وقد ثبت أنّ أثر الفاعل

---

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ١٠.

إنّما هو الوجود كما يأتي، وأن للوجود تقدّماً علىٰ الماهية ضرباً مـن التـقدّم، وثبت أنّ لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الأمور بموضع معيّن من مواضع جرم بسيط الحقيقة، أو بفرد معيّن مـن أفـراد ماهيته، مع تشابه الأبعاض والأفراد فـي الاسـتحقاق، كـاختصاص المـناطق والأقطاب بمواضع مخصوصة من الأفلاك؛ وذلك لأنّ وجود كـلّ شـيء أمـر شخصي به تتعيّن ماهية ذلك الشيء، ويقبل الهذية، ويصير هذا الشخص المعيّن من جملة أشخاص مفروضة، تحتمل ماهية الشركة بينها في الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة إليها، وكل من تلك المفروضات وإن كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الإمكانية، إلّا أنّ هذا الوجود لما خـرج بسـبب فـاعله مـن الإمكان إلىٰ الوجوب سبق سائر تعيّنات الماهية، وعند تحصّل المـاهية بـهذا الوجود وهذا التشخّص استحال حصول غيره معه، ولا بدلاً منه ابتداءً أو تعاقباً؛ لأنّ هذا الوجود لا يقبل التماثل، ولا التضاد، فإذا كان تعيّن الماهية بوجودها، وكانت العوارض الشخصية لها من توابع وجودها، ولوازم تعيّنها، كان جـعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهية ووجودها، من غير علّة، فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق.

وهذا من التحقيقات المختصّة بالأستاذ دام ظلّه[1]، وبـه يـندفع بـعض المعضلات الّتي أعيت الفضلاء عن حلّها.

---

١ ـ أنظر: الشواهد: ١١٨ و ١١٩، تحت عنوان: حكمة مشرقية.

أصل

كل معنىً نوعي لا يجوز أن يتكثّر بنفسه، وإلّا لم يوجد منه واحد شخصي، ولا بصفة لازمة؛ لما ذكرنا، فلابدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود، يتفارق بها المعنىٰ الواحد، والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد، لابدّ وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لا في العقل فقط، والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لابدّ وأن يكون قابلاً لتلك الأمور، والقابل لا يكون إلّا مادّة أو ما في مادّة، فالمتكثّر بالذات بالقوّة، والمقبول هو المادّة، وسبب التكثّر هو حدوث القطع، والقطع لا يحدث إلّا بالجسم ؛ لأنّ المادّة ما لم تتجسّم لم تقبل عروض القطع، والقطوع الّتي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع، وكثرة القواطع أيضاً منشؤها كثرة شيء، وهكذا إلىٰ أن انتهت إلىٰ شيء يتكثّر بذاته بالفعل.

وقد ثبت أن سبب كلّ حادث حركة القابل، فإذن المتكثّر بذاته بالفعل هي الحركة ؛ إذ ليست حقيقتها إلّا التجدد والانقضاء، وأن يكون ماضياً ولاحقاً، كما أن الجسم وجوده أن يكون هناك وهنا، فبوجود هذين الأمرين تنقسم المعاني بالعدد، فبالجسم ينقسم المعنىٰ الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان.

ومن ها هنا قيل: التعيّن من لوازم الوضع، والزمان؛ لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة، وبالوضع ينقسم الجسم بالقوة والإمكان، وبالزمان تنقسم الحركة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ينقسم المعنىٰ الواحد في الوجود.

وقد ظهر من هذا أن كلّ ما تجرّد عن المادّة فحقّ نوعه أن ينحصر في فرده، وكذلك كلّ مادّي يلحق مادّته ما يمنعه من القطع والانفصال.

وصل

فما لا سبب له أصلاً يتعيّن بنفس ذاته، وما له فاعل فقط من غير قـابل يتعيّن بفاعله، وما له قابل إن اقترن به ما يمنعه من الانفصال يتعيّن بوضعه اللازم لقابله، وإلّا فيتعيّن بوضعه وزمانه العارضين لقابله، والنفس تتعين بعلاقتها إلىٰ ما هو كالقابل لها.

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا: بأنّ تعيّن الشيء لا يكون إلّا بنحو وجوده؛ لأن ما ذكرناه هي أنحاء الوجودات، والوجود ممّا يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاً ونقصاً، وغناءً وفقراً، وقوّة وضعفاً، كما دريت.

في الواحد والكثير

﴿ءَأرباب متفرّقون خير أم الله الواحد القهّار﴾[١]

أصل

الواحد: حقيقي، وغير حقيقي.

والحقيقي: ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته، وهو جنسي، كمفهوم الحيوان. ونوعي، كمفهوم الإنسان. وشخصي، وهو منقسم في الخارج، وغير منقسم.

والمنقسم: واحد بالاتصال، كالجسم الواحد البسيط، وواحد بالتركيب، كزيد.

وغير المنقسم: ذو وضع، كالنقطة، وغير ذي وضع، وهو منقسم في الذهن، كالعقل. وغير منقسم فيه، كالواجب الوجود تعالىٰ.

وغير الحقيقي: ما تكون وحدته باشتراك في الحقيقي، وهو إمّا بالجنس، كالإنسان والفرس. أو بالنوع، كزيد وعمرو. أو بالمحمول، كالقطن والثلج. أو بالموضوع، كالكاتب والضاحك.

١ ـ سورة يوسف، الآية ٣٩.

وتتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالاتحاد في النوع مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة.

وإطلاق الكثير علىٰ هذا القسم أولىٰ ؛ لأنّ وحدته ذهنية، وإنما له في الخارج الكثرة.

وصل

الكثير يقابل الواحد، وينقسم بانقسامه، وقد يتصادقان باعتبارين، كما دريت.

ومقولتيهما علىٰ ما تحتهما بالتشكيك، وكل وحدة خاصة تقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة تقابلها الكثرة المطلقة، كما أن الوجود الخاص الذهني، أو الخارجي، يقابله العدم الّذي بإزائه، والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق.

أصل

إنما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما، حتّىٰ أن العشرة في عشريّته واحدة، بل هي لنفسه واحدة، ولغيره عشرة، فكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل، وحيثما ارتقىٰ العدد إلىٰ أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلىٰ أقل، فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي، وأحقّ أقسامه ما لا ينقسم أصلاً، لا في الكم، ولا في الحد، ولا في القوّة، ولا في الفعل، ولا بالتحليل إلىٰ ماهية ووجود، وكان الأحرىٰ باسم الحقيقي أن يخصّ بهذا القسم،

ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوّة، أو فعلاً، ثمّ الواحد بالاتصال، ثمّ الواحد بالاجتماع الطبيعي.

والواحد الشخصي أحق بالوحدة من الواحد النوعي، لكون وحدته ذهنية، وهو من الواحد الجنسي، لشدة إبهامه.

فصل

قال أستاذنا ـ دام ظلّه ـ: الوحدة تساوق الوجود في صدقها على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه إنه موجود، يقال عليه إنه واحد، وفي عدم تقوّمها للماهيات، وكيفية عروضها لها، فإنّ الماهية إذا أخذت بنفسها من حيث هي هي فلا تخلو عن شوب وحدة، إلّا أن للعقل أن يجرّدها عن كافة الوحدات، ثمّ يحكم عليها بلزوم الوحدة، وعروضها إياها كالوجود بعينه.

وفي تقوّمها للإنّيات ومقوليتها عليها بالتشكيك، وفي أنّ لها معنىً انتزاعياً هو كون الشيء واحداً، ومعنىً حقيقياً هو ما به يكون الشيء واحداً بالذات، والأوّل من لوازم نفي الكثرة، والثاني من لوازمه نفي الكثرة، والأوّل ظلّ للثاني، ينتزع فيه من نفس ذاته بذاته، لا يزيد عليه إلّا باعتبار العقل، وينتزع في غيره لأجل ارتباطه وتعلّقه به، فما أشبه حالها بحال الموجود، بل هي عينه حقيقة، وإن كانت غيره مفهوماً، ولهذا توافقه في القوّة والضعف، فكلّ ما وجوده أقوى فوحدانيته أتمّ[١].

لا يقال: الكثير من حيث هو كثير موجود، ولا شيء من الكثير من حيث

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ٨٢.

هو كثير بواحد، فليس كلّ موجود بواحد، فإذن الوحدة مغايرة للوجود.

لأنّا نقول: إن أردت بالحيثية المذكورة ما تميّز ذاتي الشيء عن غيره، فالصغرىٰ ممنوعة.

وإن أردت أن الشيء الكثير، بما هو شيء كثير موجود في الواقع، سلّمناها، لكن الكبرىٰ ممنوعة؛ إذ الكثير بما هو كثير كما هو موجود، فكذلك هو واحد بوجهٍ ما، وإن لم يكن واحداً وحدة تقابل كثرته، فإنّ كلّ موجود ما له وحدة ما، والكثير المقابل له غير موجود.

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة، ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد، إلّا بمجرد اعتبار العقل، وكما أن للعقل أن يعتبرها موجودة، فله أن يعتبرها واحدة.

أصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدأ له، وهو لا يتقوّم إلّا بها، إذ لو تقوّم بغيرها ممّا دونه من الأعداد لزم الترجيح من غير مرجّح، فإنّ تقوّم العشرة ـ مثلاً ـ بخمسة وخمسة، ليس بأولىٰ من تقوّمها بستّة وأربعة، ولا من تقوّمها بسبعة وثلاثة، وتقوّمها بالجميع يستلزم تكرار أجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له ؛ لأنّ كلّ واحد منها كاف في تقويمها، فتستغني به عما عداه، ولو تقوّمت بالقدر المشترك بينها من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلق؛ إذ القدر المشترك هو الوحدات لا غير.

وصل

إذا انضمّ إلىٰ الوحدة مثلها حصلت الاثنينية، وهي نوع من العدد، وإذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثية، وهي نوع آخر، وهكذا تحصل أنواع لا تتناهىٰ بتزايد واحد واحد لا إلىٰ نهاية.

وإنما علم اختلاف حقائق مراتبها باختلاف لوازمها، من الصمم، والمنطقية، والتشارك، والتباين، وغيرها، فإنّ اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات، هذا.

وقال أستاذنا ـ دامت إفاداته ـ: الوحدة المحضة المتقدّمة علىٰ جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الحق الّذي هو مبدأ كلّ وجود بلا واسطة، ومع واسطة، والمحمولات المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كلّ مرتبة من الوجود، والاختلاف الواقع بين الأعداد بنفس ما به الاتّفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هويّتها المتوافقة في سنخ الموجودية، فيمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً إلىٰ التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها، وهي الّتي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات.

ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي؛ نظراً إلىٰ أن التفاوت بين ذواتها ليس إلّا بمجرّد القلّة والكثرة في الوحدات، ومجرّد التفاوت بحسب قلّة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء.

وأمّا اختلاف اللوازم فإنّما يدلّ علىٰ القدر المشترك بين التخالف النوعي

والتخالف بحسب القوّة والضعف، والكمال والنقص، لا غير[١].

وَصْلٌ

قال: ومن اللطائف أنّ العدد مع غاية تباينه عن الوحدة، وكون كلّ مرتبة منه حقيقة برأسها، موصوفة بخواصّ ولوازم لا توجدان في غيرها، إذا فتشت حاله وحال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة، وإنك لا تزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه، فنقول: الواحد ليس بعدد، والعدد ليس بواحد، لأنه يقابله، مع أنّه عين الواحد الّذي يتكرّر، والواحد عين العدد الّذي يحصل بتكرره، فلك أن تقول لكلّ مرتبة: إنها مجموع الآحاد، وأن تقول: إنها ليست مجموع الآحاد؛ لاتصافها بخواصّ ولوازم لا توجدان في غيرها، ومجموع الآحاد جنس لكلّ مرتبة، وكل مرتبة نوع برأسها، فلابدّ لها من أمر آخر غير جميع الآحاد، وليس فيها شيء غير جميع الآحاد، فلا تزال تثبت عين ما تنفي، وتنفي عين ما تثبت، وهذا أمر عجيب هو بعينه، كما يقال: إن الحق المنزّه عن نقائص الحدثان، بل عن كمالات الأكوان، هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميّز الخلق بإمكانه ونقصه عن الحق بوجوبه وشرفه[٢].

---

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ٩٩ و ١٠٠، في ذيل الفصل «٤» في بعض أحكام الوحدة والكثرة.

٢ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ٨٨، تحت عنوان: تلويح.

فصل

ومن أحوال الوحدة الهو هو، كما أن من أحكام الكثرة الغيرية.

والهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين متغايرين في المفهوم في أحد الوجودين، سواء كانا موجودين بالذات، كقولنا: زيد إنسان، أو بالعرض، كقولنا: الكاتب متحرّك، فإنهما إنّما يوجدان بوجود الإنسان.

أو أحدهما بالذات والآخر بالعرض، كقولنا: الإنسان كاتب، فجهة الاتحاد قد تكون في الطرفين، وقد تكون في أحدهما، خارجة عنهما.

أصل

لا يجوز اتحاد الاثنين من غير تغاير، بمعنىٰ صيرورة الذاتيين ذاتاً واحدة ؛ لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين، لا واحداً، وإن كان أحدهما فقط موجوداً، فقد فني أحدهما، وبقي الآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجوداً فقد فنيا وحدث أمر ثالث، وعلىٰ التقادير فلا اتحاد، كما هو المفروض.

وأمّا ما قيل: من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل، فالمراد به حالة روحانية تليق بالمعقولات، لا أن هناك امتزاجاً أو بطلاناً لإحدىٰ الهويتين، بل علىٰ نحو آخر سيأتي ذكره في محله.

وقريب من ذلك اتحاد العقل بالمعقول، كما مضىٰ.

أصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية؛ لأنّ المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا مقيّدة بالواحدية؛ لأنهما يستلزمان الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقيتين بالحقيقة، ووحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقّف تعقّلها علىٰ تعقّل الكثرة، ووحدة جمعية لا تنافيها الكثرة الوضعية.

ألا ترىٰ إلىٰ صورة الإنسان في العقل كيف يصدق علىٰ الكثيرين، مع أنها في ذاتها واحدة، ولو كانت وحدتها عددية لما صدقت علىٰ الكثيرين، وإلّا لكان الشيء الواحد المعيّن موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادّة، مثل كونه أبيض وأسود، هذا خلف.

وسيأتي لهذا مزيد كشف إن شاء الله.

فصل

ومن أنحاء الغيرية التقابل، وهو علىٰ أنواع:

منها: ما يكون بالإيجاب والسلب، كفرس ولا فرس، وإنما يكون بالذات بين النفي والإثبات، وفي القضايا بالعرض، وهو فيها مشروط بالثمان وحدات المشهورة، مع زيادة وحدة الحمل، فيما قد تغاير فيه الحمل، كالقضايا الطبيعية.

مثل قولنا: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي.

فإنّ الأوّل إنّما يصدق بالحمل الذاتي الأوّلي، المسمىٰ بـ«هو هو»، وهو ما يكون الموضوع فيه عين المحمول.

والثاني إنّما يصدق بالحمل المتعارف المسمىٰ بـ«ذو هو»، وهو ما يكون الموضوع فيه من أفراد المحمول وجزئياته، وباختلاف الكم والجهة في المحصورة والموجبة علىٰ الوجه المقرّر.

وهذا التقابل إنّما يتحقق في الذهن دون الخارج، لاعتبارية أحد الطرفين فيه، ويستحيل فيه الواسطة، واجتماع الطرفين، صدقاً وكذباً، إلّا في المعدوم.

ومنها: ما يكون بالملكة والعدم، والأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، كالبصر والعمىٰ.

ومنها: ما يكون بالتضاد، كالبياض والسواد، وإنما يكون في الأنواع المندرجة تحت جنس قريب، دون الأجناس، كما علم بالاستقراء.

ويتعاكس هو وما قبله عموماً وخصوصاً، في الحقيقي والمشهوري، لاشتراط غاية الخلاف في حقيقي التضاد، والقبول بحسب الشخص في مشهوري العدم.

ومنها: ما يكون بالتضايف، بأن يعقل أحدهما بالقياس إلىٰ الآخر، كالأبوّة والبنوّة، ولا يجتمعان في شيء واحد، من جهة واحدة، ويشترط فيه، وفيما قبله، أن يكون الطرفان وجوديين، والمضاف الحقيقي هو الإضافة، وأمّا المحمول عليه والمركب منهما فهو المشهوري، وكذا في كلّ مشتقّ، واندراجه تحت التقابل إنّما هو بحسب المفهوم وأعمّيته منه باعتبار ما يصدق عليه، فلا محذور.

في المتقدّم والمتأخّر

﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين﴾[١]

أصل

التقدّم: زماني، كما لإبراهيم علىٰ محمّد عليهما السلام؛ وشرفي، كما للعالِم علىٰ الجاهل؛ وطبعي، وهو تقدّم العلّة الناقصة علىٰ المعلول، أي تقدّم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول، ولا يجب بوجوده وحده، كتقدّم الواحد علىٰ الاثنين؛ ورتبي، سواء كان بحسب الوضع، كتقدّم الإمام علىٰ المأموم، إذا اعتبر المحراب، وبالعكس، إذا اعتبر الباب، أو بحسب الطبع، كتقدّم العموم إذا ابتدأت من الجوهر هابطاً إلىٰ الإنسان، وإذا عكست الأمر رجع المتقدّم متأخّراً، أو عِلّيّ، كتقدّم العلّة الكاملة علىٰ معلولها، ويقال له وللطبيعي الذاتي.

وزاد أستاذنا ـ دام ظله ـ قسمين آخرين، هما التقدم بالحقّ، والتقدّم بالحقيقة.

والأوّل ما للحقّ باعتبار تجلّيه في أسمائه، وتنزّله في مراتب شؤونه الّتي هي أنحاء وجودات الأشياء، فإنّ له بهذا الاعتبار تقدّماً وتأخّراً بذاته، لا بشيء آخر، فلا يتقدّم متقدّم، ولا يتأخّر متأخّر إلّا بحق لازم، وقضاء حتم.

---

١ ـ سورة الحجر، الآية ٢٤.

والثاني ما لوجود الجاعل علىٰ وجود المجعول إذا كان لكلٍّ منهما شيئية ووجود، فإنّ تقدّم الشيئية علىٰ الشيئية من جهة اتصافها بالوجود تقدّم بالذات، وتقدّم نفس الوجود علىٰ الوجود تقدّم بالحقيقة[١].

وزاد بعض سادة فضلاء العصر[٢] قسماً آخر سمّاه: تقدّماً دهرياً، وبنىٰ عليه إثبات حدوث العالم، أخذاً ممّا قاله الأوائل: إنّ نسبة الثابت إلىٰ الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلىٰ المتغير دهر، ونسبة المتغيّر إلىٰ المتغير زمان. ويأتي الكلام فيه.

وصل

ملاك التقدّم في الزماني الزمان بحسب هويّات أجزائه، وفي الشرفي الفضيلة، وفي الرتبي القرب إلىٰ المبدأ المحدود، وفي الطبيعي أصل الوجود، وفي العلّيّ الوجوب، وفي الحقّي الحقّية، وفي الحقيقي تجوهر الحقيقة وتقوّمها، وأمّا الدهري فلا ملاك له.

وصل

المتأخّر يقابل المتقدّم، وينقسم بانقسامه، وقد يتصادقان باعتبارين، وكذا المعية، إلّا أنّ للمعية قسماً آخر هو المعية في الوجود مطلقاً، كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية، ولا يكونان زمانيين حتّىٰ تكون المعية زمانية، سواء

---

١ ـ أنظر: الشواهد: ٦١، تحت عنوان: حكمة مشرقية.

٢ ـ هو المحقّق الداماد. أنظر: شرح المنظومة: ٢ : ٢٨٨.

كان أحدهما زمانياً، وهو المسمىٰ بالدهر، أو لا يكون، وهو المسمىٰ بالسرمد، بل المعية بين الزمانيات إذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيّراتـها الزمانية، معيّة غير زمانية.

فصل

الزمانيات تحتاج ـ في عروض التقدم والتأخّر، والمعية لها ـ إلىٰ الزمان، وأمّا أجزاء الزمان فهي بنفس ذاتها متقدّمة ومـتأخّرة، ومـع لا بشـيء آخـر، وتقدّمها وتأخّرها عين معيّتها في الوجود؛ لأنها عين نحو وجودها، ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها، فهي وإن كانت متشابهة إلّا أن اختلافها بالتقدم والتأخّر من ضروريات حقيقتها؛ لأنّ حقيقة الزمان اتصال أمر متجدّد مُتَقَضٍّ لذاته، فأجزاؤه لا يمكن أن تكون لذواتها إلّا متقدّمة ومـتأخّرة ومـع، وظرف وجوداتها أنفسها، فهي قبلية وقبل، وبعدية وبعد، ومعية ومع، باعتبارين.

في القديم والحادث

﴿أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾[١]

أصل

القديم: ذاتي، وزماني.

والذاتي: ما لا يكون وجوده من غيره.

والزماني: ما لا أوّل لزمان وجوده.

ويقابله الحادث بالمعنيين، فالحادث ـ زمانياً كان أو ذاتياً ـ يستلزم المسبوقية بالعدم، أو اللاوجود.

أما الزماني فظاهر.

وأمّا الذاتي، فلأنّ ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجوداً قبل أن يوجده ذلك الغير، فلا يكون موجوداً لو انفرد، وحال الشيء باعتبار ذاته متخلّياً عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات، فإذن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه، أو لا وجوده.

وهذا مثل ما تقول: حرّكتُ يدي فتحرّك المفتاح، أو ثمّ تحرّك المفتاح،

١ ـ سورة مريم، الآية ٦٧.

ولا تقول: تحرّك المفتاح فتحرّكت يدي، وإن كانا معاً في الزمان.

أو تقول: الشعاع من النيّر، ولا تقول: النيّر من الشعاع، وإن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر بحسب الزمان.

وأمّا القدم والحدوث الدهريان، اللذان اخترعهما بعض فضلاء العصر[1]، فلا محصّل لهما، كما يأتي بيانه في مباحث حدوث العالم إن شاء الله.

وصل

القديم الذاتي لا يسبقه العدم أصلاً ؛ لأنّ ما لا يكون وجوده من غيره لا يكون ممكناً ؛ لما دريت أنّ الممكن وجوده من غيره. ولا ممتنعاً؛ إذ الكلام في الموجودات، فهو إذن واجب، والواجب لا يسبقه العدم بالضرورة.

وأمّا القديم الزماني فقد يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون وجوده من غيره، فيتصادق مع الحادث الذاتي.

والحقّ أن ما لا يدخل تحت الزمان لا يتّصف بالقدم والحدوث الزمانيين، فلا فرد للقديم الزماني، لما سيأتي من بيان حدوث كلّ ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان.

---

١ ـ وهو المحقّق الداماد. أنظر: شرح المنظومة: ٢ : ٢٨٨.

فصل

حدوث الأشياء الزمانية علىٰ ثلاثة أنحاء:

لأنّها إمّا أن تحدث دفعة في آن من الآنات، فينطبق حدوثها لا محالة علىٰ ذلك الآن، كالوصول والمماسة والانطباق ونحوها.

وإما أن تحدث في مجموع زمان معيّن علىٰ نحو الانطباق عليه، بحيث تنفرض فيها الأجزاء بإزاء ما ينفرض من الأجزاء في ذلك الزمان، فيكون وجود كلّ جزء منها في جزء معيّن من الزمان، كالحركة بمعنىٰ القطع، كما يأتي، بل الطبائع كلها علىٰ ما سيتبيّن، ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه.

وإما أن تحدث في جميع الزمان، لا علىٰ نحو الانطباق عليه، بل بأن يوجد في كلّ جزء ينفرض في ذلك الزمان، ولا يلزم أن يكون لمثل هذا الحادث آنٌ يكون أوّل آنات وجوده، والحدوث لا يستلزم ذلك، فإنّ الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه، سواء كان لحدوثه أوّل آني، أو لا.

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنىٰ التوسط، كما يأتي، وكذا الآن والسيّال الّذي هو الموجود من الزمان، وحدوث الزاوية وأشباهها.

وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الأقسام، لكن ليس نحو عدم كلّ حادث كنحو حدوثه، فإنّ وجود الآن الّذي هو طرف الزمان علىٰ النحو الأوّل، وعدمه علىٰ النحو الثالث، وكذا اللاوصول، واللامماسة، واللاانطباق، والفساد وأمثالها.

في القوة وما يقابلها

﴿أولم يروا أن الله الّذي خلقهم هو أشدّ منهم قوّة﴾[١]

أصل

القوّة قد تقال لمبدأ التغيّر في شيء آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً.

وقد تقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال، وأن لا يصدر، ويرجع إلىٰ الإمكان الاستعدادي بالمعنىٰ الّذي مضىٰ ذكره، ويقابلها الفعل.

وقد تقال لما به الشيء غير متأثر عن مقاوم، ويقابلها الضعف.

أصل

قوّة المنفعل قد تكون مهيّئة نحو القبول دون الحفظ، كالماء، وقد تكون قوّة عليهما، كالشمعة، وقد تكون قوّة الشيء علىٰ أمر واحد، كقوّة الفلك علىٰ الحركة الوضعية، أو أمور محدودة، أو غير متناهية، كقوّة المادّة الأولىٰ؛ إذ لا صورة لها، ولكن تقوىٰ بتوسط شيء علىٰ شيء.

---

١ ـ سورة فصلت، الآية ١٥.

وكذا قوّة الفاعل قد تكون محدودة نحو أمر واحد، كالنار علىٰ الإحراق، وقد تكون علىٰ أمور كثيرة، كقوّة المختارين علىٰ ما يختارونه، والقوّة الإلهية علىٰ الكل.

قال أستاذنا ـ مدّ ظلّه ـ: الضابط في القبيلين: أنّ الشيء كلّما كان أشدّ تحصّلاً كان أكثر فعلاً، وأقل انفعالاً، وكلّما كان أقلّ تحصّلاً كان أكثر انفعالاً، وأقل فعلاً.

فالباري سبحانه لما كان في غاية التحصّل وشدّة الوجود، كان فاعلاً للكل، وكانت قوّته وراء ما لا يتناهىٰ ممّا لا يتناهىٰ.

والمادّة الأولىٰ لما كانت في ذاتها مبهمة غاية الإبهام في الوجود؛ لتعريها عن كافة الصور، كانت فيها قوّة جميع الأشياء.

لستُ أقول: استعدادها ؛ إذ الاستعداد لكونها قوّة قريبة مخصوصة، لا يكون إلّا بسبب صورة مخصوصة، فلا استعداد للمادّة الأولىٰ في ذاتها، وإنما تستعد لشيء لأجل لحوق صورة بها[١].

أصل

القوّة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوّة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، ولو كانت الحوادث تامة القوّة علىٰ قبول الإفاضة في هويّاتها لكانت موجودة دائماً، لكنها إنّما تتم إمكاناتها واستعداداتها للوجود بتغيّرات تعرض لها شيئاً فشيئاً، فتتم بها قوّتها علىٰ الوجود، فإذا تمّت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ.

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣ : ٦.

أصل

القوّة الفعلية قد تسمىٰ قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة، سواء كان الفعل دائماً من غير تخلّف أو لا، وليس من شرط الفعل أن يكون مسبوقاً بالعدم، إلّا أن يُعنىٰ بالفاعل ما هو معنىٰ إحدىٰ المقولات التسع العرضية، لا الفاعل بمعنىٰ المفيض للوجود، فلهذا صحّ أن المعلول لا يفتقر إلىٰ الفاعل إلّا في الحدوث، لا في البقاء ؛ إذ لا بقاء له كما سيأتي، وإلّا فلا وجه له ؛ لما دريت أن للفاعل ليس بالذات سبباً للحدوث، بل للوجود، فما دام المعلول موجوداً فهو متعلّق بالفاعل، ومفتقر إليه.

أصل

القوّة الفعلية قد تكون مبدأ للوجود بالإفاضة، وقد تكون معدّة للوجود بالتحريك، والأحق باسم الفاعل هو المعنىٰ الأوّل؛ لأنّ الموجد المفيض يطرد العدم عن الشيء، ويزيل الشرّ والنقص، والمعد المحرّك ليس من شأنه إلّا تهيئة المواد وتخصيص الأجساد بالاستعداد، مع أنّه في نفسه متصرّم متجدّد، فهو محرّك متحرّك، حافض متغيّر.

أصل

القوىٰ ـ الّتي هي مبادىء الحركات ـ بعضها يقارن النطق والتخيّل، وبعضها لا يقارن ذلك، والأولىٰ يصدر عنها الشيء وضدّه، فلا تكون قوّة تامة، وإنما تتم إذا اقترنتها إرادة جازمة تتوقف علىٰ علم بداع، فيجب الفعل، فالقدرة فيها عين القوّة والاستعداد.

ومن هنا قيل: الإنسان مضطرّ في صورة مختار، وسيأتي تحقيق هذا.

أصل

الموجود: إمّا بالفعل من كلّ وجه، فيمتنع عليه الخروج عما كان، كالواجب الوجود.

وإما بالقوّة من كلّ جهة، وهذا غير متصوّر في الوجود، إلّا فيما كان له فعلية القوّة، ومن شأنه أن يتقوّم بأي شيء كان، كالمادّة الأولىٰ.

وإما بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة، فلا محالة تكون ذاته مركبة من شيئين، بأحدهما بالفعل، وبالآخر بالقوّة، كأكثر الموجودات.

في السبب والمسبب

﴿فليرتقوا في الأسباب﴾[١]

أصل

السبب ـ ويقال له العلّة ـ ما يجب الشيء بوجوده، ويمتنع بعدمه.

والمسبّب ـ ويقال له المعلول ـ ما يجب بوجود الشيء، ويمتنع بعدمه، أو عدم شيء منه.

وقد يقال: السبب بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، وإن لم يجب بوجوده، وهو بهذا المعنىٰ أربع: فاعل، وغاية، وهما علّتان للـوجود، ومادّة، وصورة، وهما علّتان للماهية، أي بحسب القوام.

فالفاعل: ما به وجود الشيء، كالنجّار للسرير.

والغاية: ما لأجله وجود الشيء، كالاستواء للسرير.

والمادّة: هي الّتي عنها الشيء، كالخشب للسرير، فهي الّتي يكون الشيء معها بالقوة.

والصورة: هي الّتي يلزم منها وجود الشيء، فمعها يكون الشيء بالفعل، كصورة السرير.

---

١ ـ سورة ص، الآية ١٠.

أصل

العلّة الفاعلية بالقياس إلىٰ الماهية الموجودة المعلولة، فاعل، وبالنسبة إلىٰ نفس الوجود المفاض عليها منها، مقوّم لا فاعل؛ لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالقياس إلىٰ نفس تلك الماهية بما هي هي فلا تكون لها سببية، ولا تقويم أصلاً؛ لأنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود كما عرفت.

أصل

العلّة الغائية علّة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيّتها، ومعلولة له في الوجود، فهي غاية بوجه، وعلّة غائية بوجه.

وكما أنّ العلّة الغائية ما هي متمثّلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع إلىٰ الفاعل، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس، أو الباني للبيت لسكنىٰ غيره، أو الماشي لحاجة مؤمن، أو لرضاء فلان، كلهم إنّما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيراً إلىٰ نفوسهم.

ومن هنا قيل: أوّل الفكر آخر العمل.

أصل

المادّة بالقياس إلىٰ المركب علّة مادّية، وبالقياس إلىٰ ما ليست جزءه عنصر، أو موضوع.

وكذا الصورة علّة صورية للمركب، وصورة للمادّة، وإقامتها للمادّة ليست علىٰ نحو إقامتها للمركّب؛ لأنها مفيدة الوجود في الأوّل، إفادة لا بالاستقلال، بل مع شريك يوجدها أولاً فتقيم بها الآخر، فتكون واسطة وشريكاً.

وفي الثاني ليست مفيدة للوجود، بل إنّما يفيد الوجود شيء آخر، ولكن لها ومنها.

فالصورة مبدأ فاعلي لشيء، ومبدأ صوري لشيء آخر، فالعلل لا يزيد عددها علىٰ أربعة.

أصل

الصورة في كلّ شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادّة، أو مقترنة بها، وإنما حاجتها إلىٰ المادّة ليست لذاتها، ولا لوجودها وشخصيّتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيّتها، من الكمّ والكيف وغيرهما، فالسرير سريرٌ بهيئته لا بمادّته، والعرش عرش بصورته لا بمادّته.

أصل

المادّة للشيء مادّة له بما هي مبهمة، لا بما هي معيّنة، وإلّا لكانت صورة لا مادّة.

فمادّة السرير إنّما هي حاملة إمكانه واستعداده، لا بما له صورة خشبية، بل بما له قوّة قبول أشياء كثيرة، منها السرير، فالمادّة منشؤها النقص والقصور.

ثم مادّة الخشب إنّما هي مادّة له بما فيه إمكان الخشبية، لا بما فيه فعلية صور العناصر، وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ المادّة الأولىٰ، والقوّة المحضة الّتي ليست لها جهة فعلية أصلاً إلّا قوّة كلّ شيء، ولهذا تقبل الأشياء كلّها علىٰ التدريج.

أصلٌ

الفاعل والغاية قد يتّحدان، كما سيأتي أن فاعل الكلّ هو بعينه غاية الكل، وجوداً وعقلاً، وقد يتّحدان معاً مع الصورة، كما في الأب، فإنّه مبدأ لتكوّن الصورة الآدمية من النطفة بصورته الآدمية، لا شيء آخر منه، وليس الحاصل في النطفة إلّا صورة آدمية، وهي أيضاً الغاية الّتي تتحرّك إليها النطفة، لكنها من حيث تقوّم مع المادّة نوع الإنسان، فهي صورة، ومن حيث يبتدىء تركيبه منها، فهي فاعلة، ومن حيث تنتهي الحركة إليها، فهي غاية.

فإذا قيست تلك الواحدة إلىٰ المادّة كانت صورة، وإذا قيست إلىٰ الحركة كانت فاعلة مرة، وغاية أخرىٰ، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة، وهي صورة الأب، وغاية باعتبار انتهاء الحركة، وهي صورة الابن.

وصل

بل إذا نظرت حقّ النظر إلىٰ العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً، ماهية ووجوداً، إنما التغاير بحسب الاعتبار المحض، بل وجدتها عين الغاية أيضاً بحسب الماهية، فإنّ الجائع ـ مثلاً ـ إذا أكل ليشبع، فإنّما أكل

لأنّه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلىٰ حد العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيّلاً هو الّذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً، فالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً، وهو بعينه العلّة الغائية، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة علىٰ الفعل، فالأكل صادر من الشبع، ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل، وعلّة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية.

وصل

بل إذا تأمّلت في الأسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلّها شيء واحد، متوجّه من حدّ نقصان إلىٰ حدّ كمال، فإنّ النجار بالفعل ليس ذات شخص إنساني كيف كان، بل مع تهيئه بالآلة والوقت والمكان وغيرها، وليس في الخشب أيضاً بأي وجه كان استعداد قبول النجر، بل مع مقارنته بيد النجّار كأنهما شيء واحد متحرّك في الأوضاع.

ثم لكلّ نجر من الفاعل، وانفعال من القابل، صورة خاصّة متّصلة في الاستحالات والتشكلات، ولها غاية قريبة موصولة بها، وهكذا اتّصلت الاستحالات، وتواردت الصور علىٰ الانفعالات حتّىٰ انتهت إلىٰ صورة أخيرة هي غاية بوجه، وصورة بوجه آخر، والغاية أيضاً فاعل من جهة، وغرض من جهة، وعلّة غائية من جهة.

أصل

إنّ من الأشياء ما يكون له جميع هذه الأسباب، كالإنسان، ومنها ما ليس له إلّا الفاعل والغاية، كالعقل، ومنها ما له الفاعل والغاية والصورة، وليس له مادّة، كالصورة الخيالية؛ وذلك لأنّ الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادّة، كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادّة، بل علىٰ سبيل الإبداع، يوجبها تصوّر الفاعل من غير مادّة قبل وجودها.

ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه، وما تجتمع فيه الأسباب تكون علّة قوامه، غير علّة وجوده، أعني سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن له إلّا الفاعل والغاية كان ما هو، ولم هو فيه، شيئاً واحداً.

أصل

الفاعل قد يكون بالقوة، كما هو قبل الشروع، وقد يكون بالفعل، كما هو بعده، وقد يكون كلياً كمطلقه، وجزئياً كمحسوسه، عامّاً كما قيل: النجار علّة للسرير، أو خاصاً كما قيل: هذا النجار قد صنعه.

وقد يكون قريباً كالعفونة للحمّىٰ، وبعيداً كالاحتقان مع الامتلاء لها، وقد يكون بالذات كالطبيب للعلاج، وقد يكون بالعرض إمّا لأنّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة، كما يقال: الكاتب يعالج، فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنّه طبيب، وإما لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلىٰ ذلك الفاعل

بالعرض، كالتبريد المنسوب إلىٰ السقمونيا؛ لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بـالذات استفراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة.

ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مـزيل الدعـامة عـلّة لسقوط الحائط، والبنّاء علّة للبناء، والنار للسخونة، فإنّ معطي الصحّة مبدأ أجل من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبنّاء حركته علّة لحركة لبن ما، ثمّ سكونه علّة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع مادّة، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما، ثمّ انحفاظ ذلك ممّا يوجبه طـبيعة اللـبن مـن الثبات علىٰ نحو من الاجتماع.

وكذا النار ليست علّة للسخونة بالذات، بل لأن تـبطل البـرودة المـانعة لحصول السخونة، وأمّا حصول السخونة في الماء، واستحالته إلىٰ النار، فبالفاعل الّذي يكسو العناصر صورها.

وكذا الحكم في طرح البذر في الأرض، والفكر في المقدّمات، وسائر ما يشبه هذه الأشياء، فإنّ هذه ليست عللاً بالحقيقة.

أصلٌ

الفاعل قد يكون بالطبع، وهو الّذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للإحراق، والإنسان للصحة، وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الّذي يصدر عنه الفـعل، ولا يكـون مـن شأنـه الاختيار، ويكون علىٰ خلاف مقتضىٰ طبعه الأصلي، كالحجر المرميّ إلىٰ فوق

للحركة إليه، والإنسان للمرض، والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختياره، بعد أن يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كلّ منها غير مختار في فعله.

وقد يكون بالقصد، وهو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته، المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، وتكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلىٰ فعله وتركه واحدة، كالإنسان للمشي.

وقد يكون بالعناية، وهو الّذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً في صدوره عنه من غير قصد زائد علىٰ العلم، كالإنسان لما يحصل منه بمجرّد التوهّم والتصوّر، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيّل السقوط، والقبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوّره للشيء الحامض.

وقد يكون بالرضا، وهو الّذي يكون علمه بذاته الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود شيء، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه بلا اختلاف، كالإنسان لتصوّراته وتوهماته.

وقد يكون بالتجلّي، كالحقّ سبحانه للعالم عند أهل الله، علىٰ ما سيأتي بيانه وهو قريب ممّا قبله.

وهذه الأربعة مشتركة في كون كلّ منها فاعلاً بالاختيار، وإن كان الأوّل منها مضطراً في اختياره؛ وذلك لأنّ اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكلّ حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة، فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره، فإن كان غيره، فهو مضطرّ فيه، وإن كان نفسه، فإما أن تكون

سببيتها لاختياره باختياره، أو لا، فعلىٰ الأوّل يعود الكلام وينجرّ إلىٰ التسلسل في الاختيارات، وعلىٰ الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطرّاً ومحمولاً علىٰ ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالآخرة إلىٰ الاختيار الأزلي الّذي أوجب الكلّ علىٰ ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد، ولا قصد مستأنف، وغرض عارض، وهذا هو معنىٰ الاختيار الّذي هو الكمال في الحقيقة، لا ما يفهمه العوامّ.

وهذا التقسيم ممّا استفدناه من أستاذنا سلّمه الله[١].

أصلٌ

قد دريت أن الوجود منتهىٰ سلسلة الإمكانات، وأن الممكن ما لم يجب لم يوجد، فالعلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكلّ علّة واجب العلّية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلّف أحدهما عن الآخر، ولا انفكاكهما في الوجود، إلّا أن المعلول مع العلّة وبها، والعلّة مع المعلول لا به، ونزيدك فاسمع:

وصل

العلّة إمّا أن تكون لذاتها مؤثرة في المعلول، أو لا.

فإن لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها، بل لابدّ من اعتبار قيد آخر، مثل

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠ ـ ١٥، فصل ٤.

وجود، أو صفة، أو إرادة، أو آلة، أو مصلحة، أو غيرها، لم يكن ما فرض علّة علّة، بل العلّة إنّما هي ذلك المجموع، ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أوّلاً علّة، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أمر يكون هو لذاته وجوهره علّة، فعلّيّةُ كلِّ علّة تامّ العلية بذاته وسنخه، لا بأمر عارض لها، فمعلولها لا محالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها، المنتسبة إليها بسنخها وذاتها.

وصل

وكما أن وجود العلّة التامة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها، أو عدم جزء منها، مستلزم لعدم المعلول، وكما أن معنىٰ تأثير العلّة في وجود المعلول أن يبدع أمراً هو المسمىٰ بالوجود فينتزع منه ماهية ما، كما أشرنا إليه من قبل، وسنبيّنه عن قريب، فكذلك تأثير عدمها في عدم المعلول أن لا يبدع أمراً كذلك، فعدم العلّة وإن كان نفياً محضاً في طرف العدم، إلّا أن له حظّاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، فإنّ العقل من شأنه أن يتصور لكلّ أمر مفهوماً، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، سواء كان وجوداً أو عدماً، إلّا أن تمايز الأعدام إنّما يكون باعتبار الملكات، فالعقل يتصور أشياء متمايزة يصحّ أن يحكم عليها بالعلية والمعلولية، وغيرهما من الأحكام والأحوال، وذلك القدر من الثبوت كاف في الترجيح العقلي، والحكم باستتباع عدم العلّة لعدم المعلول.

أصل

قد عرفت فيما قبل أن موجودية الماهيات إنّما هي بوجوداتها، وأن الموجود بالذات من كلّ شيء هو نحو وجوده، فإذن أثر الفاعل بالذات ليس إلّا الوجود، وكذا فاعل الأثر، فالجاعلية والمجعولية لا تكونان إلّا بنفس الوجود، علىٰ وجه البساطة، فالجعل إبداع هوية الشيء وذاته الّتي هي نحو وجوده الخاص.

وأمّا المسمىٰ بالماهية فهو المجعول بالعرض تبعاً لجعل الوجود، كما أنّه موجود بالعرض تبعاً له. ونزيدك فاسمع:

وَصل

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة، وقد تحقق كون الواجب تعالىٰ عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء، لا ماهياتها الكلية؛ لفقد المناسبة بينها وبينه تعالىٰ.

قال بعض العرفاء: إن كلّ معلول فهو مركب في طبعه من جهتين، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه؛ إذ لو كان بكلّه من نحو[1] الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً عنه، فكان نوراً محضاً، ولو كان بكلّه من نحو يباين نحو الفاعل استحال أن يكون صادراً عنه؛ لأنّ نقيض الشيء لا يكون

١ ـ في الأسفار: من نحو يشابه نحو.

صادراً عنه، فكان ظلمة محضة.

والجهة الأولىٰ النورانية تسمىٰ وجوداً، والجهة الأخرىٰ الظلمانية هي المسماة ماهية، وهي غير صادرة عن الفاعل؛ لأنها الجهة الّتي تثبت بها المباينة مع الفاعل، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل، ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة، فاحتاجت إلىٰ جهة أخرىٰ للمباينة.

قال: فالمعلول من العلّة كالظل من النور، يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة، فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور، ولا هي من النور؛ لأنها تضاد النور، ومن أجل ذلك توقع المباينة، فكيف تكون منه؟ فكذلك المسماة ماهية في المعلول.

قال: فثبت صحة قول من قال: الماهية غير مجعولة، ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهية ليست إلّا ما به الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل، ومن كلّ شيء، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها الّتي تنزل في البسائط منزلة المادّة في الأجسام[1].

وصل

وليس أنّه إذا خرجت الماهية عن حيّز الجعل، فقد ألحقت بالواجب في الاستغناء عن العلّة ؛ لأنّ الماهية إنّما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل؛ لأنّ الجعل يقتضي تحصّلاً ما، وهي في أنها ماهية لا تحصّل لها أصلاً.

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ١ : ٤٢٠، فقد نقله أيضاً عن بعض العرفاء.

ألا ترىٰ أنها متىٰ تحصّلت بوجه من الوجوه، ولو بأنها غير متحصّلة، كانت مربوطة إلىٰ العلّة حينئذ؛ لأنّ الممكن متعلّق بالعلة وجوداً وعدماً، وواجب الوجود إنّما كان غير مجعول؛ لأنّه فوق الجعل، من فرط التحصّل والصمدية، وكيف يلحق ما هو غير مجعول؛ لأنّ الجعل فوقه ممّا هو غير مجعول؛ لأنّه فوق الجعل.

ومن هنا قيل: إن القول بكون الماهيات غير مجعولة، من فروع مسألة الماهية المطلقة، وإنها في نفسها غير موجودة، ولا معدومة.

وصل

وليعلم أن الجعل إنّما يتعلق بالوجود من حيث تعيّنه وخصوصيته، لا من حيث ذاته وحقيقته؛ لما دريت في مباحث الوجود والعدم أنّ الإمكان إنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن، لا من حيث الحقيقة.

فالتحقيق الأتمّ: أن الماهية كما أنها ليست مجعولة، بمعنىٰ أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية، فكذلك الوجود ليس مجعولاً، بمعنىٰ أن الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً، بل الوجود وجود أزلاً وأبداً، وموجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أزلاً وأبداً، وغير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وإنما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود، وتعيّنه لا غير.

أصل

البسيط الّذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع؛ لأن البسيط إذا كانت ذاته وبحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء، بحيث لا يمكن تحليلها إلىٰ ذات وعلّة، لتكون علّيتها لا بنفسها من حيث هي، بل بصفة زائدة، أو شرط، أو غاية، أو وقت، أو غير ذلك، فلا يكون مبدأ بسيطاً، بل مركّباً.

فالمراد من البسيط ما تكون حقيقته الّتي بها تجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره، وليس ينقسم إلىٰ قسمين يكون بأحدهما تجوهر ذاته، وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالآخر، وهو صنعة الكتابة، فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد، ولا شك أن معنىٰ مصدر كذا غير مصدر كذا، فتقوّم ذاته من معنيين مختلفين، وهو خلاف المفروض.

وصل

لا يفهمن من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي، الّذي لا يتحقق إلّا بعد شيئين؛ لظهور أن الكلام ليس فيه، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنّه لابدّ وأن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة، وهي الّتي يعبّر عنها تارة بالصدور، ومرة بالمصدرية، وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول؛ وذلك لضيق

الكلام عما هو المرام، حتّىٰ أن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي، بل أمر مخصوص، له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً، أو متقدّماً علىٰ المعلول المتقدّم علىٰ الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلّة، إذا كانت العلّة علّة لذاتها، وقد يكون زائداً عليها.

فإذا فرض العلّة بما هي علّة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله أيضاً بسيطاً حقيقياً، وبعكس النقيض: كلّما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسّط بعض، فهو منقسم الحقيقة، إمّا في ماهيته، أو في وجوده.

أصل

لا يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصي، أو نوعي، علّتان فاعليتان مستقلّتان، سواء كانتا مجتمعتين، أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً. اللهمّ إلّا أن يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعددة؛ وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون لخصوصية أحدهما مدخل في وجود ذلك المعلول، فيمتنع حصوله بالأخرىٰ وحدها بالضرورة، بل إنّما وجب بها أو بمجموعهما، وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه، فكان العلّة بالحقيقة هو القدر المشترك والخصوصيات ملغاة، فالعلة علىٰ التقديرين أمر واحد، ولو بالعموم.

وأيضاً إذا كانت إحداهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجباً، والواجب يستحيل تعلّقه بالغير، فهو مع كلّ واحدة منهما يمتنع افتقاره إلىٰ الأخرىٰ، فيمتنع افتقاره إليهما، مع أنّه واجب الافتقار إليهما بالفرض، هذا خلف.

وأمّا الواحد الجنسي، فقد يستند إلىٰ متعدّد؛ لإبهام وحدته وضعفها، وذلك

كالحرارة فإنها تقع تارة بالشعاع، وأخرىٰ بالحركة، وأخرىٰ بملاقاة النار.

وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد، واللازم إنّما يستند إلىٰ الملزوم ويتقوّم به.

ألا ترىٰ إلىٰ طبائع الأجناس كيف تتقوّم بالفصول في الوجود، وهي لوازم خارجية لها، وكذا الزوجية بالنسبة إلىٰ مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، إلىٰ غير ذلك، والعلّة في هذه الصور إنّما هي الفرد المنتشر، لا الطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيات؛ لإبهامها، وعدم تحصّلها جداً.

وأيضاً فإنّه لا يلزم اشتراكها في وصف عام تكون جهة الاستناد؛ لأنا ننقل الكلام إلىٰ ذلك الوصف، فهو إن لم يكن لجهة أخرىٰ مشتركة، بل كان لجهة غير مشتركة فذلك هو المطلوب، وإلّا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية.

فقد ظهر أن المعلول إنّما يفتقر لذاته إلىٰ علّة ما غير معينة، وإنما التعيين لأمر ما يعود إلىٰ العلّة؛ لأنّ ذات العلّة بما هي هي مقتضية للمعلول الخاص.

أصل

الجسم لا يكون علّة فاعلية لوجود أصلاً، لا بتمامه، ولا بأحد جزئيه؛ وذلك لأنّ المادّة أمر عدمي، وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها.

وأمّا الصورة فلأنّ تأثيرها في شيء إنّما هو بتوسط المادّة؛ لأنها لو استغنت عن المادّة في فعلها فبالأولىٰ أن يستغني عنها في وجودها في نفسها؛ إذ الإيجاد متقوّم بالوجود، والتالي محال، كما سنبيّنه، فكذا المقدّم، فإذا كان تأثيرها بواسطة المادّة فتكون المادّة سبباً قريباً لوجود الشيء، مع أنها أمر عدمي.

أصل

وكما لا يجوز أن يكون الجسم علّة فاعلية لوجود، فكذلك الجسماني، سواء كان صورة، أو نفساً؛ وذلك لأنّ كلّ ما يتقوّم وجوده، أو فعله، بالمادّة فإنّما بتوسط المادّة في تأثيره بما يستدعيه من الوضع، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده كيف كان، ووجود المستعدّ كذلك، بل لابدّ أن يقع علىٰ حالة يكون للمادّة فيها بوضعها توسّط، وذلك التوسّط غير متشابه، ولذلك يختلف تأثير القوّة الّتي فيها بحسب القرب والبعد والمماسة وغيرها، وهذا النحو من التوسّط للمادّة بين القوّة الّتي فيها، وبين المفارق الصرف، والمعدوم المحض، محال، فلو فرضنا كون القوّة الجسمانية مؤثرة في المفارق، أو المعدوم، لزم أن يكون وجود المادّة فيه لغواً، وقد قلنا: إن تلك القوّة متعلّقة بالمادّة في صدور أفاعيلها.

وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني، فإنّ الروحاني العقلي غير محتاج في فعله إلىٰ المادّة بما فيها من وضعها، وتخصيص حالها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامة، فإنّ ذوات الأوضاع في أنفسها ليست بذوات أوضاع بالقياس إليه، وإن كانت كذلك بقياس بعضها إلىٰ بعض، وبخلاف تأثّر الجسماني عن الروحاني، فإنّه لا يحتاج في انفعالاته عنه إلىٰ توسّط من المواد، ونسبة خاصة لها إليه؛ لأنّ المادّة فيه هي المنفعلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن هي الفاعلة، بل المتوسطة.

وأمّا إيجاد النفس واختراعها للصور الخيالية ـ علىٰ ما سيأتي ـ فإنّما هو

من جهتها العقلية الروحانية، لا النفسية البدنية.

وما يشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات، كتكوّن بعض العناصر من تأثير بعض، وكحصول الأولاد من الآباء، والزروع من الزرّاع، والأبنية من البانين، ونحو ذلك، فليس علىٰ ما يظنّ ويتوهم من كونها فواعل؛ لأنها ليست أسباباً موجدة بالحقيقة؛ لوجوب تقدّم الموجد بالذات والحقيقة دون الزمان والحركة، بل هي معدّات من جهة تسبّبها، والمعطي للوجود في الكلّ هو الله تعالىٰ، كما أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿أفرأيتم ما تمنون * ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون﴾[1]، ﴿أفرأيتم ما تحرثون * ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾[2]، ﴿أفرأيتم النار الّتي تورون * ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون﴾[3]، فأشار سبحانه إلىٰ أن ما يسمّونه فاعلاً ليس إلّا مباشر الحركات، ومحرّك المواد.

وأمّا فاعل الصور فهو القيّوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له.

والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

أصل

الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد، فعلاً وقبولاً،

١ ـ سورة الواقعة، الآية ٥٨ و ٥٩.
٢ ـ سورة الواقعة، الآية ٦٣ و ٦٤.
٣ ـ سورة الواقعة، الآية ٧١ و ٧٢.

تجدّديّين؛ للتقابل البيّن بين القوّة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنىً لنفسه، لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنىٰ له ما دامت ذاته موجودة، ومتىٰ كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدأ تغيّر الشيء لابدّ وأن يكون غيره لا محالة.

وأمّا الاتصاف اللزومي، فيجوز أن يكون المبدأ والقابل فيه واحداً، وذلك كبداية الماهيات للوازمها، وقبولها إياها.

أصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض أو غاية، فلابد وأن يكون حصول ذلك الغرض أو الغاية أولىٰ له من لا حصوله، وإن كان ذلك الغرض إكمال غيره، أو نفي الفقر عنه، أو إيصال الخير إليه؛ لأنّ حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلىٰ ذلك الفاعل، فلا داعي له إلىٰ ذلك الشيء، ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره دونه، فصدور الفعل عنه في حدّ الإمكان، فلم يصدر.

وأيضاً فإنّ الغرض المقتضي للفعل ـ حينئذ ـ ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له، وإن لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر إلىٰ غرض يتّصل بذاته، فإنّ سؤال «لم» لا يزال يتكرر في الغرض إلىٰ أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه، أو شرّ ينفىٰ عنه، فحينئذ يقف السؤال؛ إذ حصول الخير للشيء، وزوال الشر عنه، هو المطلوب بالذات، فكلّ طالب غرض ناقص.

وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

وصل

فكلّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما فوقه، وإن كان بحسب الظنّ، فليس للفاعل غرض حقّ فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله.

وأيضاً فإنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلىٰ من القصد بالضرورة، فلو كان إلىٰ معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه، وهو محال بالبديهة.

وما يرىٰ من تحقق بعض المعلولات علىٰ حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص، وتدبيره إياه، فليس بذاك، فإنّ مفيد الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب، وقصده، وهو واهب الخيرات علىٰ المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيّىء المادّة لا غير، والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لا بالذات، وإذا قصده قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه، فهو إنّما أراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه إلىٰ أخسّ، ولا إلىٰ المعلول.

وما يرىٰ كثيراً من وقوع القصد إلىٰ ما هو أخسّ من القاصد وقصده، فذلك إنّما يكون علىٰ سبيل الغلط والخطأ، وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً أشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسيّة والخيالية الّتي هي في الحقيقة توجب القصد إليه، يكون أخسّ منه.

أصلٌ

الغاية قد تكون ذاتية، كوصول الحجر الهابط إلىٰ الأرض بالنسبة إلىٰ حركته الطبيعية، وقد تكون عرضية، كشبح الحجر في هبوطه بالنسبة إلىٰ تلك الحركة.

والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة إلىٰ حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل.

ومن هذا القبيل الحلّ والعقد، والتسويد والتبييض، وغيرها، بالقياس إلىٰ الحرارة، فإنّ القوّة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلىٰ مشاكلة جوهرها، وأمّا سائر الأفاعيل فهي توابع ضرورية.

أصل

وليعلم أنّه لا يخلو معلول ما من علّة غائية، كما لا يخلو من علّة فاعلية؛ لأن كلّ معلول فهو ممكن، ودريت أن الممكن ما لم يترجّح وجوده بداع ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعي هو غاية الإيجاد، حتّىٰ أن العبث له غاية، وإن لم تكن غاية عقلية، فإنّ الفعل لا يجب أن تكون له غاية بالقياس إلىٰ ما ليس مبدأ له، بل بالقياس إلىٰ ما هو مبدأ له، ومبدأ العبث ليس أمراً عقلياً، بل أمر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس إلىٰ مبدئه، فإنّ كلّ فعل نفسانيّ فلشوقٍ مع تخيّل، وإن لم يكن ذلك التخيّل ثابتاً، بل يكون زائلاً، فلم يبق الشعور به، فإنّ التخيّل غير الشعور به، ولو كان قبل كلّ شعور شعور لتسلسل.

ثم لكلّ شوق علّة وباعث، فاللاعب باللحية، والنائم، والساهي، لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة، إمّا عادة، أو ضجر عن هـيئة، أو إرادة انتقال إلىٰ هيئة أخرىٰ، أو حرص من القوىٰ الحاسّة أن يتجدّد لها فعل، إلىٰ غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيـذة، والانـتقال مـن المملول لذيذ، والجديد لذيذ، كلّ ذلك بحسب القوىٰ الحيوانية، وتلك اللـذّات خير حسّي، أو تخيّلي، فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظنّي بحسب الخير الإنساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس إلىٰ ما هو مبدأ له، وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً، وحتىٰ أن لأفعال الطبائع ـ مع أنها غير ذوات الشعور ـ غايات، وليس إذا عدمت الطبيعة الروية كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه إلىٰ غاية، فإنّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل إنّما تُميّز الفعل الّذي تختار، وتعيّنه من بين أفعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة، يلزم تأدّي ذلك إليها لذاته، لا بجعل جاعل، حتّىٰ لو قدر كون النفس مسلّمة عن اختلاف الدواعـي والصوارف، لكان يصدر عن الناس فعل متشابه علىٰ نهج واحد، من غير رويّة، كما في الفلك، فإنّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها علىٰ نهج واحد، من غير رويّة.

وممّا يؤيد ذلك أن نفس الرويّة فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج إلىٰ رويّة أخرىٰ.

وأيضاً إنّ الصناعات لا شبهة في تحقّق غايات لها، ثمّ إذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها إلىٰ الروية، بل ربما تكون الروية مانعة، كما فـي الكـاتب الماهر، فإنّه لا يروّي في كلّ حرف، وكذا العوّاد الماهر، لا يتفكّر في كلّ نقرة،

وإذا روّىٰ الكاتب في كتابة حرف، أو العوّاد في نقرة، يتبلّد في صناعته، فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة.

وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حكّ العضو من غير فكر ولا رويّة.

ثمّ إن للأمور الاتفاقية أيضاً غايات لما يتأدىٰ إليها، وهي بالنسبة إلىٰ أسبابها واجبات.

مثلاً: من حفر بئراً فعثر علىٰ كنز، فعثوره علىٰ ذلك الكنز واجب بالنسبة إلىٰ ذلك الحفر في ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس إلىٰ هذا الفرد الجزئي، وإن كان نادراً أقلّياً بالنسبة إلىٰ سائر أفراد النوع.

فالأمور الموجودة بالاتفاق إنّما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأمّا بالقياس إلىٰ مسبّب الأسباب، والأسباب المكتنفة بها، فلم يكن شيء منها اتفاقاً. فالأسباب الاتفاقية حيث تكون، تكون لأجل شيء، إلّا إنها أسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض، وكذلك الفساد، والذبول، والموت، والتشويهات، والزوائد، كلها غايات لما تتأدّىٰ إليها، ولها نظام لا يتغيّر، كما لأضدادها، وإن لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات. فالاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي، أو إرادي، أو قسري، ينتهي إلىٰ طبيعة أو إرادة، فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية، أو إرادية، لم يقع اتفاقاً.

فالأمور الطبيعية والإرادية متوجّهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طارىء عليهما إذا قيس إليهما، وإذا قيس إلىٰ أسبابه المؤدية إليه يكون غاية ذاتية له، طبيعية أو إرادية.

في الجوهر والعرض

﴿أولم يروا إلىٰ ما خلق الله من شيء﴾[1]

أصلٌ

الجوهر: ما حقّ وجوده الخارجي أن لا يكون في موضوع. والعرض: ما يقابله.

ونعني بالموضوع المحلّ المستغني عن الحال.

ونعني بالحلول كون الشيء بحيث يكون وجوده في ذاته عين وجوده لغيره علىٰ وجه الاتّصاف.

ثم الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة، فجسم، إمّا عيني خارجي، أو خيالي مثالي، وإلّا فإن كان جزءً منه هو به بالفعل، سواء كان في جنسه، أو نوعه، فصورة امتدادية، أو طبيعية، أو بالقوة، فمادّة وهيولىٰ.

وإن لم يكن جزءً منه، فإن كان متصرّفاً فيه بالمباشرة فنفس وروح، وإلّا فعقل.

وأصول الأعراض تسعة، هي: الكمّ، والكيف، والأين، ومتىٰ، والإضافة،

1 ـ سورة النحل، الآية ٤٨.

والملك، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، وكلّ منها مقولة برأسها.

والجوهر مقولة واحدة.

وكل ما له حدّ نوعي من الأشياء فهو مندرج تحت واحدة من هذه المقولات العشر بالذات، وما لا حدّ له نوعياً، ممّا يدرك بنفسه، كالوجود والوحدة، وفصول الأنواع البسيطة، فلا يقع تحت شيء منها بالذات، بل إن وقع فبالعرض، وكذا أعدام الملكات، كالعمىٰ والجهل، ونحوهما، فإنها ملحقة بملكاتها بالعرض.

ومن هذا القبيل النقطة، والآن، بمعنىٰ نهاية الخط والزمان، فإنّهما عدمان يضافان إلىٰ الوجود، بخلاف الخط والسطح، فإنّ لهما حظّاً من الوجود.

وأمّا مثل الشيئية والممكنية من الأمور الشاملة، والاعتبارات العامة، فلا تحصّل له إلّا بالخصوصيات، فهو أيضاً إنّما يدخل تحت المقولات بالعرض، لا بالذات.

وقد يتداخل بعض المقولات في بعض بالعرض، وقد يكون الشيء الواحد من مقولتين، إحداهما بالذات، والأُخرىٰ بالعرض.

وقد يدخل الشيء بالذات تحت مقولة باعتبار، وهو باعتبار آخر غير داخل تحت شيء من المقولات.

وقد يتركّب الشيء من جزئين، يكون كلّ منهما من مقولة غير مقولة الآخر، ولا يلزم لمثل هذا الشيء أن يكون هو في نفسه تحت شيء من المقولات؛ لأنّ الوحدة معتبرة في التقسيم.

وصل

الأعراض تابعة للجواهر، قائمة بها، والجواهر إمّا فعّالة غير منفعلة، وهي العقول، أو منفعلة غير فعّالة، وهي الأجسام بما هي أجسام، أو فعّالة منفعلة تنفعل من العقول وتفعل في الأجسام، وهي النفوس والطبائع.

وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها، وأمّا إثبات وجودها فيحتاج إلىٰ برهان.

نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وأمّا البواقي فتدلّ عليها حركات الأجسام، وغير ذلك.

ونحن الآن بصدد إثبات كلّ منها بالبرهان بقول كلّي يتضمن بيان حقيقته، ولنبدأ بالجوهر، ثمّ الجسم الخارجي، ثمّ جزئيه الصوري والمادي، ثمّ الطبيعة، ثمّ العقل، ثمّ النفس، ثمّ الجسم المثالي، ثمّ العرض، ثمّالمقولات التسع. فاسمع:

أصل

لاشك في أنا نشاهد من الموجودات المحسوسة شيئاً، فذلك الشيء إمّا أن يكون قائماً بذاته غير مضطرّ إلىٰ حامل يحمله، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأوّل فهو الجوهر؛ إذ لا نعني به إلّا ما يكون قائماً بنفسه، أي غنياً عن موضوع يحمله، وإن كان غير قائم الذات، بل يفتقر إلىٰ ما يحمله، فذلك الحامل لابدّ وأن يكون قائماً بالذات، أو ينتهي إلىٰ قائم بالذات، دفعاً للتسلسل.

وعلىٰ تقدير عدم الانتهاء لابدّ لمجموع هذه السلسلة من حامل وموضوع، وهو المطلوب. فثبت الجوهر.

وصل

وكما أن سلسلة الوجود في جانب العلوّ والرفعة والجلالة تنتهي إلىٰ مبدأ يحيط بجميع المراتب والعوالم، حتّىٰ لا يغيب عن وجوده شيء من الأشياء، ولا يعزب عن نور وجهه ذرّة في الأرض ولا في السماء، وإلّا يلزم التسلسل، ومفاسد أخر، كما يأتي بيانه، فكذلك لابدّ أن ينتهي في جهة القصور والنقص إلىٰ حيث لا حضور لذاته في ذاته، بل تغيب ذاته عن ذاته، فضلاً عن غيره، وهو الوجود الّذي له امتداد وانبساط وتخصّص مكاني، وتقيّد زماني، وليس له من الجمعية والتحصّل قدر يمكن أن يجمع بعضه بعضاً، بل الكلّ غائب عن الكل، وهو منبع الجهالة والظلمة؛ وذلك لأنّ مثل هذا الشيء من مراتب الوجود فعدمه نقص وشرّ، وعدم إيجاده ضيق وبخل علىٰ مبدعه، تعالىٰ عنه، فيجب انتهاء نوبة الوجود إليه.

وأيضاً فإنّ عدم هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض علىٰ عدد متناهٍ من الوجود؛ لبطلان التسلسل في المترتبات ترتّباً علّيّاً ومعلولياً، فينسد بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة النفوس الإنسانية وغيرها في سلسلة المعدّات والعائدات، كما يأتي بيانه، هذا خلف، فثبت الجسم. كذا أفاده أستاذنا سلّمه الله[١].

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٥: ٢ و ٣، المقدمة.

وصل

لاشكّ أن في الجسم سنخاً تتوارد عليه الصورة والهيئات، وله خميرة تختلف عليها الاستحالات والانقلابات، فإنّ التراب ـ مثلاً ـ يصير نطفة، والنطفة بشراً، والبذر شجراً، والشجر رماداً، أو فحماً، إلىٰ غير ذلك.

فلا يخلو إمّا أن تكون النطفة باقية نطفة ومع هذا فهو بشر، حتّىٰ تكون في حالة واحدة نطفة وبشراً، أو تكون بطلت بكلّيتها، حتّىٰ لم يبق منها شيء أصلاً، فحينئذ ما خلق البشر من النطفة، بل ذلك شيء بطل بكلّيته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه.

أو يكون الجوهر الّذي كانت فيه الهيئة النطفية بطلت عنه تلك الهيئة، وحصلت فيه الهيئة البشرية.

والقسمان الأولان باطلان بالبديهة، وليس يعتقده عامي، فضلاً عن الخواص، ولذلك كلّ من زرع بَذْراً لينبت منه شيء، أو تزوّج ليكون له ولد، يحكم علىٰ الزرع بأنه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه.

أولا يرىٰ أنّه لا يحصل في الزراعة من البرّ غير البرّ، ومن الشعير غير الشعير، ولا في التوليد من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس المحض غير الفرس، ومن الحمار غير الحمار، ومن المزدوج بين القسمين غير المزدوج من صفات كلّ منهما، فتعيّن القسم الثالث.

فثبت إذن وجود مادّة في الأجسام تتوارد عليها الصور والهيئات، وهي باقية في الأحوال.

وصل

لا جائز أن تكون تلك المادّة الباقية جواهر فردة متقوّمة بذواتها، غير قابلة للتجزئة أصلاً، لا وهماً، ولا فرضاً، ولا قطعاً، ولا كسراً، سواء كانت متناهية أو غير متناهية؛ لاستحالة ذلك في نفسه، فضلاً عن تألّف الجسم منه، فإنّ كلّ جوهر يناله الحس، وله وضع وإشارة وتخصيص بحيّز بوجهٍ ما، فلابد أن يكون له وجه إلىٰ فوق، ووجه إلىٰ مقابله، فينقسم ولو وهماً.

وكذا له وجهان إلىٰ الشرق والغرب، فينقسم كذلك، وهكذا له وجهان إلىٰ كلّ جهتين متقابلتين من جهات العالم، تتكثّر أجزاؤه بحسب محاذاته لكلّ جانب من الجوانب، عيناً، أو وهماً، أو عقلاً، فإنّ الشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة، كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفة، أو متعددة إلىٰ أشياء ذوات أوضاع مختلفة، من غير عروض كثرة وتعدّد في ذاته تصحّح ثبوت هذه النسب الكثيرة.

وأمّا تجويز تعدّد النهايات والأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن تتطرّق إليه بحسبها كثرة وإثنينية، لا في الخارج، ولا في الوهم، فهو قرع باب السفسطة.

وصل

وأيضاً لو فرضنا جوهراً فرداً بين جوهرين فردين، فإما أن يحجز عن المماسة بين الطرفين، فينقسم؛ إذ يلقىٰ كلّ منهما منه غير ما يلقاه الآخر، أو لا

يحجز، فاستوىٰ وجود الوسط وعدمه.

وهكذا الحكم في كلّ وسط، فلم يبق حجاب في العالم، ولا تقدّرٌ وحجمٌ، هذا خلف.

وأيضاً لو فرضناه فوقهما، وعلىٰ ملتقاهما، فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلّ كليهما فيتجزّىٰ، أو بكلّه كلّ أحدهما فقط، فليس علىٰ الملتقي، وقد فرض عليه، وإن لقي بكلّه أو ببعضه من كلّ منهما شيئاً، فانقسم وانقسما جميعاً.

وأيضاً لو فرضنا سطحاً متألّفاً من أربعة خطوط جوهرية يتركّب كلّ منها من أربعة أجزاء، لزم مساواة القطر للضلع، وقد ثبت بطلانه في الأصول الهندسية القطعية.

وأيضاً قد ثبت فيها أن كلّ خط يمكن تنصيفه، فلو تركّب الخط من أجزاء وتر عدداً لزم انقسام الجزء الوسطاني.

وأيضاً كلّ قسمة برهن في الهندسة علىٰ صحّتها في المقادير ولا توجد هي في الأعداد علىٰ الصحة، فهو برهان مبين علىٰ بطلان الجوهر الفرد، كما لا يخفىٰ، وقد تبيّن بطلانه ببيانات أُخر، وبراهين كثيرة لا يحتمل ذكرها الكتاب، مع أنّ فيما ذُكِر كفايةً وبلاغاً لقوم عابدين.

وصل

ولا جائز ـ أيضاً ـ أن تكون تلك المادّة الباقية أجساماً صغاراً صلبة متماسّة غير قابلة للقسم الانفكاكية، بل الوهمية فقط؛ لأنّ قبول القسمة الانفكاكية ثابت للجسم إلىٰ غير النهاية، كسائر أنحاء القسمة؛ وذلك لأنّ

الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام ماهية نوعية متحصّلة في الخارج، وإنما تختلف أفرادها من حيث هي أفرادها بأمور منضافة إليها من خارج، وقد مرّ في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنىٰ الّذي هو مادّة الأنـواع، وبـين الجسم بالمعنىٰ الّذي هو جنس.

فالفصول عوارض خارجية منضمّة بالقياس إلىٰ المعنىٰ الأوّل، ومتمّمات داخلية مضمومة بالنسبة إلىٰ المعنىٰ الثاني، فجسمية إذا خالفت جسمية أخرىٰ كانت بأمور خارجية، سواء كانت جواهر صورية، أو أعراضاً.

وأمّا جسم إذا خالف جسماً آخر مبايناً له في النوع، كان بأمور داخلية، وعدم الفرق بين هذين المعنيين ممّا يغلّط كثيراً.

وبالجملة: لا شبهة في أنّ الصورة الامتدادية، وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام، أمر واحد نوعي، محصّل، ومقتضاها فيها واحد، وما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل، فحينئذ لو كـان الاتصال بين الجزئين المتّصلين مقتضىٰ ذات الطبيعة الامتدادية يلزم أن تكون الأجسام والامتدادات كلها متّصلاً واحداً، ولو كان الانـفكاك بـين الجسـمين المنفصلين ذاتياً لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متّصلاً واحداً، بل لم يتحقق لا في العين، ولا في الوهم، وذلك ضروري البطلان، بل نقول: لو قطع النظر عـن تشابه الأجسام المنفصلة، لتمّ البرهان؛ وذلك لأنّ النظر في جسم مفرد وقبوله للانفراد والاتصال يوجب أن يـقبل الجـزء المـقداري مـنه مـا يـقبله الكـلّ، وبالعكس؛ لتشابه الكلّ والجزء، فإنّ الحقيقة الامتدادية أجزاؤهـا جـزئياتها، فللكل وجود بالفعل وتشخّص عيني، وللجزء وجود بالقوة وتشخّص، فيجوز بحسب الماهية المشتركة أن يعرض لأحدها ما يعرض للآخر، سوىٰ المـقدار

الّذي هو من ضروريات تعيّن الكلّ كلّاً، والجزء جزءً، فليجز أن يكون المتّصل منفصلاً، والمنفصل متّصلاً.

وصل

وأيضاً إن كلاً من تلك الأجسام لو كان بسيطاً ذا طبيعة واحدة كانت كرية الأشكال، لما سيأتي، فيحصل بينها فرج خالية، والخلاء محال، وإن كان مركّباً من أجسام مختلفة الطبائع لم يكن متّصلاً واحداً، هذا خلف.

وممّا يدلّ علىٰ بطلان ذلك ـ أيضاً ـ وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام، كما تدلّ عليهما التجربة في القارورة الضيّقة الرأس، الجذّابة للماء بعد المصّ، والقمقمة الصياحة في النار بعد السدّ، مع كون الخلاء محالاً، كما سنبيّنه.

وصل

فتلك المادّة الباقية إمّا نفس الجسم الّذي هو أمر واحد بسيط، لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، بل هو من حيث جوهريته يسمىٰ جسماً، ومن حيث إضافته وقبوله للصور والمقادير يسمىٰ مادّة؛ وإما جوهر أبسط من الجسم متقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمىٰ صورة، يتحصّل من تركّبهما جوهر وحداني الحدّ قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم، فيكون الجسم مركّباً من الجزئين، ينعدم أحدهما عند الانقلابات، ويبقىٰ الآخر، لا سبيل إلىٰ الأوّل؛ لأنّ الجسم بما هو جوهر ذو بعد، أمر بالفعل، وبما هو قابل للفصل

والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعدّ هو لها، كالسواد والحركة والحرارة والصورة النوعية المكمّلة له اللاحقة به، أمر بالقوة.

ففي كلّ جسم من حيث مجرّد جسميته جهتا فعل وقوّة، وحيثيّتا وجوب وإمكان، والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة؛ لأنّ مرجع القوّة إلىٰ أمر عدمي، هو فقدان شيء عن شيء، ومرجع الفعلية إلىٰ حصول حقيقة لشيء، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصحّحاً لهاتين الصفتين، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين.

فإذن الجسم بما هو جسم مركّب في ذاته ممّا عنه له القوّة، وممّا عنه له الفعل، وهما جزآه المسمّيان بالمادّة والصورة.

ونزيدك فاسمع:

وصل

كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلابد له من مبدأ لانتزاعها، ومنشأ لحصولها، والقوّة وإن كانت عدماً، ولكن ليست عدماً بحتاً، بل لها حظّ من الثبوت، فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون وجود ذلك الشيء له، أو لنوعه، أو لجنسه، ولكن ليس بالفعل حاصلاً له، فلابدّ لها من مبدأ.

والمبادىء للأشياء الطبيعية تنحصر في أربعة: مادّة، وصورة، وفاعل، وغاية. والثلاثة الأخيرة إنّما هي مبادىء لفعلية تلك الأشياء، فلا يمكن أن يكون شيء من العلل مبدأ للقوة والفقدان إلّا المادّة.

مثلاً: قبول صورة الكرسي ليس صفة للفاعل، ولا للغاية، كيف وهما

منشآن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول! ولا للصورة الكرسوية، كيف ووجود الصورة نفس الفعلية لنفسها، فلا يكون قبولاً لها! فالموصوف بها إنّما يكون مادّة الكرسي.

وإذا علم هذا في مادّة الكرسي فننقل الكلام إلىٰ مادّة هذه المادّة، هل هي نفس القابل بما هو قابل، أو معنىً صوري له قابل؟

فنقول: معناه الصوري كالخشب ـ مثلاً ـ لكونه أمراً تاماً في نوعيته وحقيقته، لا يجوز أن يكون جهة قوّة وإمكان للصورة الكرسوية، بل القابل هو مادّة ذلك الخشب لا صورته، وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ قابل ليس هو في نفسه معنىً من المعاني الّتي هي بالفعل.

والامتداد للجسم بما هو جسم أمر صوري، لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي، فلابدّ من أمر آخر يكون هو مصحّح القوّة والاستعداد، لا بأن تكون القوّة صورة طبيعية حادثة له حتّىٰ يحتاج إلىٰ أسباب أربعة لثبوته، فيحتاج إلىٰ قابلية أخرىٰ، ويتسلسل، بل بأن يكون لازماً لماهية القابل من غير قابلية أخرىٰ في الواقع، اللهم إلّا بمجرّد اعتبار العقل والتفاته، فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكررة.

فالمصحّح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الامتداد، بل القابل له وهو مادّته، ففعلية مادّة الجسم فعلية القوّة، وجوهريتها جوهرية القبول للأشياء، لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة، وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة.

ولا تستوجب بهاتين الجهتين أن تكون ذات جزئين، بأحدهما تكون بالفعل، وبالأخرىٰ تكون بالقوة، إلّا بحسب اعتبار العقل؛ لأنّ نسبتها إلىٰ

الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركّب الطبيعي إلىٰ المادّة والصورة، بل كنسبة النوع البسيط إلىٰ ما هما بمنزلة الجنس والفصل، فهي نوع بسيط، جنسه الجوهر، وفصله أنّه مستعدّ لأيّ شيء، لا لشيء مخصوص، وإلّا لكان مركّباً من القابلية ومن الخصوصية الّتي بها قابل من القوابل.

اللهمّ إلّا أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمراً ورد عليها من الصور اللاحقة، أو يكون من الجهات الناشئة عن الفاعل، فهي بما هي بالقوة تكون بالفعل، وبما هي بالفعل تكون بالقوة، لكلّ شيء أو لأشياء مخصوصة، علىٰ الوجهين المذكورين.

وبفعلية القوّة تمتاز عن العدم المحض، فهي إذن عبارة عن جهة فقر الأشياء، وقصوراتها في الوجود العيني، كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات، وقصورات الماهيات بحسب تقوّمها في مرتبة الذات والماهية.

وصل

ما من جسم في الخارج إلّا وفيه شوب قوّة لكمال، أو قصور في أوضاع وأفعال، وتجدّد وانتقال من حال إلىٰ حال، وإن كان في أيسر غرض وأسهل عرض، فإنّ الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريته، وكمّه، وكيفه، وأينه، ووضعه في نفسه، وجميع هيئاته القارّة، إلّا أن فيه القوّة من جهة أوضاعه بالقياس إلىٰ الغير؛ لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع.

فلما ثبت أن جهة القوّة ترجع إلىٰ شيء هو محض القبول والإمكان، فالجسمية في هذا العالم لا تخلو عن المادّة، وكذلك المادّة بما هي مادّة لا

تتجرّد عن كافة الصور، وإلّا تكون أمراً بالفعل، ولها قوّة قبول الأشياء، ولا أقل لها استعداد شيء ما، وإلّا لم تكن مادّة فتركّب ذاته من جهة بها تكون بالفعل، ومن جهة بها تكون بالقوة، وقد فرضت بسيطة، هذا خلف.

ومن هنا يظهر أن التركيب بين المادّة والصورة اتحاديّ، بمعنىٰ أنهما شيء واحد في الحقيقة، له جهتان في الخارج؛ إذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاهما بالفعل، ولم يكن أحدهما بالقوة المحضة.

فصل

المادّة لا تتهيأ لقبول الإشارة الحسية، والأبعاد المقدارية، وتخصّص الأحياز والجهات، وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات، بل إنّما تتهيأ لشيء من تلك الأوصاف بالعرض، بعد تعيّنها المستفاد من قبل الصورة، وإن كانت ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من الأوصاف المذكورة في نفس الأمر، ولو بواسطة الصورة، فهي حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية، ووحدة اتصالية، فإذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها.

وهذا بخلاف الجوهر الممتدّ، فإنّ وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية، أو مساوقة لها، فلا جرم لم تبق ذاتها حين الانفصال، فمادّة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها، متعدّدة بتعدد الجرمين، وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب، باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في الموادّ الحادثة، ولا متكثّرة بتكثّر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم علىٰ الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث، والوحدة الاتصالية، والكثرة الانفصالية، إنّما تعرض للجوهر الممتدّ

بالذات، والمادّة لا تقتضي شيئاً من ذلك، ولا أيضاً تأباه.

فمادّة الجسمين اللّذين أحدهما في المشرق، والآخر في المغرب، لها نحو وحدة ذاتية بجامع اثنينيتها، وحصولها في الجهات المتخالفة، والأحياز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة، الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والأحيان بالذات، فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية، بخلاف وحدة المتصل؛ وذلك لأنّ وحدتها مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة، بل هي عين نفي الكثرة، ووحدة المتّصل معنىً وجوديّ، نفي الكثرة إنّما هو من لوازمه.

وصل

وما يقال: من أن القوّة تبطل عند وجود ما، هي قوّة عليه، فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء، فصحيح إن أريد القوّة الخاصة لشيء خاص، وأمّا القوّة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنّما تبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء، وهو محال.

إذن يلزم انتهاء مقدورات الله تعالىٰ، وقد برهن علىٰ أن قدرته سبحانه غير متناهية.

والمادّة الأولىٰ هي بالقوة كلّ شيء، فبعض ما يحصل فيها يعوّقها عن بعض، فيحتاج المعوّق عنه إلىٰ زواله، وبعض ما فيها لا يعوّق عن بعض آخر، ولكنه يحتاج إلىٰ ضميمة أخرىٰ حتّىٰ يتم الاستعداد، وهذه القوّة هي قوّة بعيدة.

وأمّا القوّة القريبة فهي الّتي لا تحتاج إلىٰ أن تقارنها قوّة فاعلية قبل القوّة

الفاعلية الّتي تنفعل هي عنها، فالشجرة ـ مثلاً ـ ليست بالقوة مفتاحاً، بل تحتاج إلىٰ أن تلقاها أوّلاً قوّة قالعة، ثمّ ناشرة، ثمّ ناحتة، ثمّ بعد ذلك تتهيأ لأن تنفعل من ملاقاة القوّة الفاعلة المفتاحية، فتصير مفتاحاً.

فالمادّة الأولىٰ ليست استعداداً واحداً نحو صورة واحدة حتّىٰ تبطل ذاته بوجود تلك الصورة، بل هي قوّة مطلقة لجميع الصور، وليست في ذاتها واحدة بالعدد، بل بالمعنىٰ، ولا جوهراً مستقلاً في الوجود، بل بتبعية صورة ما مطلقة.

ألا ترىٰ إلىٰ حال البدن كيف تصحبه قوّة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء، وغيرها، واستعداداتها المتعاقبة، فلم يزل يلزمه مادام في هذه النشأة نقيص، وبحسبه قوّة مستمرة نحو الاستكمال طوراً بعد طور، وحالاً غبّ حال، بحيث تتبدّل فيه جميع الصور الّتي للأعضاء والأمشاج، ومع ذلك هو محفوظ الوحدة الشخصية للصورة المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصية، باق من أوّل العمر إلىٰ آخر الأجل.

فقس عليه حال العالم الجسماني كله، في وحدته الشخصية، ووحدة مادته، الّتي هي قوّة محضة مستمرة إلىٰ آخر الدهر، مع تبدّل الصور وتعدّد الاستعدادات، وفيه سرّ آخر أعلىٰ وأتمّ سننبّه عليه.

وصل

ولما كان وجود المادّة تابعاً لوجود الصورة، فهي متأخّرة عن الصورة وإن كانت متقدّمة عليها من وجه.

والسر فيه أن ما بالفعل مطلقاً متقدّم علىٰ ما بالقوة، كما مرّ بيانه.

وأمّا القوّة الجزئية فهي متقدّمة علىٰ الفعل الّذي هي قوّة عليه، فكلّ قوّة تابعة لفعل متقدّم، وهو إمكان الفعل تتقدّم هي عليه، وتضاف إليه.

فالقوة علىٰ الرجولية تابعة للصورة الطفولية، مقترنة بها، والقوّة علىٰ الطفولية تابعة للصورة المنوية، والقوّة عليها تابعة للصورة الدموية، والقوّة عليها تابعة لصورة الغذاء، وهكذا متعاقبة إلىٰ ما يقارن صور البسائط، ثمّ تعود إلىٰ صورة المركبات تارة أخرىٰ بغير واسطة، أو بواسطة تردّدها من بسيط إلىٰ بسيط، حتّىٰ تنتهي إلىٰ المركب، فلاتزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه، والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر، كالمدّ والجزر للبحر، والطلوع والغروب للفلكيات، والقبض والبسط للصوفي.

وصل

ولما ثبت عدم استغناء إحداهما عن الأخرىٰ ثبت أن بينهما علاقة ذاتية، ولما ثبت تقدّم كلّ منهما علىٰ الأخرىٰ من وجه، ثبت عدم كون إحداهما علّة للأخرىٰ، أو واسطة مستقلة، أو آلة مستقلة؛ إذ لكلّ منها التقدم من كلّ الوجوه.

ونزيدك بياناً، فاسمع:

وصل

لو كانت المادّة علّة للصورة، أو واسطة، أو آلة لتقدّمها بالقوة مطلقاً علىٰ ما بالفعل، وقد دريت فساده، علىٰ أن المادّة لها الاستعداد والقبول لا الفعل والاقتضاء، والمستعدّ بما هو مستعدّ لا يكون سبباً لوجود ما هو مستعدّ له، وإلّا

لوجب أن يوجد عنه دائماً من غير استعداد.

وأيضاً لو كانت المادّة علّة للصورة لوجب أن تكون لها ذات بالفعل، مع قطع النظر عن الصورة، كما هو معنىٰ التقدم العلّي؛ إذ المعدوم لا يكون علّة للموجود، وقد دريت أن المادّة في ذاتها قوّة محضة.

وأيضاً يلزم أن تكون المادّة من حيث هي مستكملة بالصورة، قابلة لها، ومن حيث إنها توجبها موجدها، لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب، فتكون المادّة ذات أمرين، بأحدهما تستعدّ، وبالآخر يوجد عنه شيء، فيكون المستعدّ منهما هو جوهر المادّة، وذلك الآخر أمراً زائداً علىٰ كونه مادّة يقارنه، ويوجب فيه أثراً، فيكون ذلك الشيء هو الصورة الأولىٰ، ويعود الكلام جذعاً.

ولو كانت الصورة علّة للمادّة، أو واسطة مستقلة، أو آلة مستقلة، فهل الصورة المطلقة الغير المفارقة لها، أم الصورة الجزئية المفارقة لها إلىٰ بدل عاقب؟ لا سبيل إلىٰ الأوّل.

كيف، وتشخّص أفراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق إلّا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة، وإلّا لما كان وجودها في مادّة، بل كانت الصورة قائمة بنفسها، وبعالمها المقوّمة لوجودها، فتشخّص الصورة إنّما يحصل بالمادّة، والتشخّص مقدّم علىٰ الإيجاد؛ لأنّه إمّا عين الوجود، أو مساوق له، فيلزم أن تكون المادّة سابقة علىٰ نفسها بالوجود بمرتبتين، هذا محال.

ولا سبيل إلىٰ الثاني، لما ذكرنا من أن مطلق المادّة متقدّم علىٰ الصورة الجزئية، وأن تشخّص الصورة الجزئية متوقّف عليه.

وأيضاً لو كانت الصورة الجزئية علّة للمادّة الّتي تعدم عنها، لكانت تعدم

بعدمها المادّة، فتكون للصورة المستأنفة مادّة أخرىٰ مستأنفة أيضاً، وقد تقرر أن كلّ حادث يحتاج إلىٰ مادّة سابقة، وقوّة سابقة، واستعداد لحامل القوّة، فلزم أن تكون للمادّة مادّة أخرىٰ، وهذا مستحيل؛ لأنّ الكلام في المادّة الأولىٰ؛ ولأنه يلزم أن يكون المفروض مادّة، صورة، ولأننا ننقل الكلام إلىٰ مادّة المادّة، وهكذا، فيلزم التسلسل في المواد المجتمعة.

وإذا بطل كون إحداهما علّة للأخرىٰ تعيّن أن يكون كلاهما معلولي علّة واحدة، ولكن بشرط أن تكون بينهما علاقة أخرىٰ، وإلّا لم يكن التلازم بينهما بالذات، وهو خرق الفرض؛ إذ قد ثبت امتناع ثبوت كلّ منهما نظراً إلىٰ ذاتها، بدون صاحبتها، فحينئذ لو لم تكن إحداهما أقرب إلىٰ تلك العلّة يلزم أن يكون وجود كلّ واحد منهما عنها بواسطة الأخرىٰ، وهذا محال، فيجب أن تكون إحداهما في درجة المعلولية أقرب إلىٰ العلّة، لكن لا علىٰ وجه الاستقلال، ليعود إلىٰ جواز تحقّق إحداهما في مقام لم تكن الثانية بعدُ في ذلك المقام، ويكون خرق الفرض، بل علىٰ وجه آخر نبيّنه، فاسمع:

وصل

الصورة بنفسها جزء من علّة مستقلة، وشريك لعلّة متشخّصة في إفادة وجود المادّة، فالمادّة وجدت عن تلك العلّة بواسطة صورة غير معيّنة لا تفارق المادّة إلّا بورود صورة أخرىٰ مثلها، تفعل فعل ما عدمت عن المادّة في إقامتها بإفاضة هذه العلّة المعطية دائماً ما به تقوم المادّة من الصور المتماثلة في التقويم، وهي جوهر روحاني؛ إذ لو كان جسماً، أو جسمانياً لكان الكلام فيه باقياً إلىٰ أن يعود إلىٰ جوهر قدسي.

والمعية بينهما لا تنافي كون الصورة مفيدة، والمادّة مستفيدة، بل كما أن العلّة إذا كانت علّة بالفعل، لزم عنها المعلول، وأن يكون المعلول معها؛ إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله، والأوّل لا يستلزم الثاني، فكذلك الصورة إذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارناً لها، والمفيد لوجود شيء قد يكون مبايناً له، وقد يكون ملاقياً.

وهكذا حال الجواهر مع الأعراض، فإنّ الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالّة فيه بعد تقوّيه في ذاته بالفعل.

سؤال: كيف يصحّ أن تكون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي، ووحدة عمومية، علّة لوحدة عددية، مع أن العلّة يجب أن تكون أشدّ تحصّلاً، وأجود تعيّناً من المعلول؟

جواب: الواحد بالعموم هاهنا مستحفظ الوحدة بواحد بالعدد، أعني المفارق القدسي، فالعلة في الحقيقة هو ذلك المفارق، إلاّ أنّه إنّما يتم علّيته بانضمام أحد أمور تقارنه أيّها كانت لا بعينه، وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية، بل إنّما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الّذي هو بالفعل من كلّ جهة، وبين ما هو في ذاته قوّة محضة.

بل إن سألت الحق فالوحدة الشخصية الّتي للمادّة ليست وحدة شخصية أبت في ذاتها أن تكون مستندة بوحدة نوعية للصورة، بل هذه إنّما هي متعيّنة بتلك.

وأمّا الافتقار إلىٰ انضمام الأمر القدسي فليس لأنّ مرتبة تحصّل المادّة، ونحو تشخّصها، يستدعي الاستناد إلىٰ واحد بالعدد دون واحد بالعموم، بل لأنّ

الصورة في كونها سبباً افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به، وبواحد من أفرادها الشخصية، كما دريت.

أصل

لكلّ واحد من أنواع الأجسام المادية صورة أخرىٰ غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعاً؛ لأنّ اختصاص بعض الأجسام ببعض الآثار دون بعض، لا يجوز أن يكون للجسمية المشتركة، وإلّا لاشتركت الأجسام كلها في ذلك، هذا خلف.

فهو إذن إنّما يكون لأمر آخر غير الجسمية، إمّا داخل في حقيقة تلك الأجسام، أو خارج عنها.

وعلىٰ الأوّل تكون لا محالة جهة الفعل، فتكون صورة أخرىٰ غير الصورة الجسمية، وهو المطلوب.

وعلىٰ الثاني لا يجوز أن تتساوىٰ نسبته إلىٰ جميع الأجسام، وإلّا لم تختلف الآثار، فيكون ـ لا محالة ـ له خصوصية ببعضها دون بعض، تلك الخصوصية لا يخلو إمّا أن تكون مستندة إلىٰ الأجسام، أو إلىٰ ذلك الأمر، فإن كانت مستندة إلىٰ الأجسام فهي إمّا داخلة في حقيقتها، وهو المطلوب، وعارضة لها، فيكون عروضها ـ لا محالة ـ لجسمية مخصوصة، وننقل الكلام إلىٰ خصوصية ذلك الجسم، فلو كانت تلك الخصوصية أمراً عارضاً متأخّراً عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً، فيتسلسل الأمر، أو يدور، فلابدّ أن تكون الخصوصية بالآخرة أمراً داخلاً في ذلك الجسم المخصوص، متقدماً عليه،

مقوّماً له، وهو المطلوب.

وإن كانت تلك الخصوصية مستندة إلىٰ ذلك الأمر الخارج، فإن كان جسماً أو جسمانياً، عاد الكلام إلىٰ تخصّصه بتلك الخصوصية جذعاً، وإن كان أمراً مفارقاً لزم أن يكون المفارق الصرف محرّكاً للأجسام علىٰ سبيل المباشرة، من دون واسطة مبدأ قريب مقارن لها، وقد ثبت أنّه لا يجوز ذلك، بل إنّما يفعل المفارق في الأجسام علىٰ نحو بعيد عن المزاولة، كالعلة الغائية المشوّقة للعلة الفاعلية، كنفس المعلّم الّتي تحرّك لأجلها نفسُ المتعلّم بَدَنَها تقرّباً إليها، وتشبّهاً بها، لئلّا تفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلّية، فلابد في الأجسام من أمور تنفعل من تلك المبادىء المفارقة، وتفعل في الأجسام المادية، وما هي إلّا الصور النوعية، وذلك ما أردناه.

علىٰ أنّا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل ـ مثلاً ـ إنّما يتحرّك إلىٰ المركز بحسب ذاته، والعنصر الخفيف إنّما يتحرك إلىٰ المحيط بحسب ذاته، أو بحسب أمر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته، وعن مقوّمات ذاته، ومحصّلات وجود ذاته، فلو لم يكن فيهما إلّا المادّة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الأجسام.

وصل

إن نسبة هذه الصورة إلىٰ الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية إلىٰ المادّة الأولىٰ، وتلازمها معها كتلازمها معها، وتقدّمها عليها كتقدّمها عليها، بعينها، لا فرق بينهما إلّا في شيء واحد، وهو أنّ الصورة الجسمية تتبدّل بتبدّل هذه الصورة، لتقدّمها عليها، وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس، بخلاف

المادّة؛ وذلك لأنّ المادّة أمر بالقوة، مبهمة الذات والحقيقة، يكفي في تشخّصها مطلق الصور.

وأمّا الجسم بما هو جسم فهو ماهية نوعية، تفتقر في تشخّصها إلىٰ صورة مخصوصة، فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوال الجسم، ولا يوجب زوال المادّة مادام يبقىٰ مطلق الصور.

وصل

وممّا يدلّ علىٰ تقدم هذه الصورة علىٰ الجسمية والمادّة الأولىٰ أنـها لو كانت متأخّرة لزم أن يكون الجسم ـ بما هو جسم، أي غير مأخوذ فيه إلّا المادّة والصورة الامتدادية ـ أمراً قائماً بالفعل، ثمّ يلحقه كونه عـلىٰ مـقدار خـاصّ، وشكل خاص، ومكان خاصّ، وغير ذلك، وهذا محال؛ إذ مقتضىٰ الجسم بما هو جسم مكان مطلق، وشكل عام جنسي، ومقدار كذلك.

وبالجملة: مقتضاه من كلّ صفة أمر عام، لا وجود له إلّا في الذهن، فكيف يوجد في الخارج قائماً بالفعل من دون اقتران بالخصوصيات؟

ولا يجوز أيضاً أن تكون الصورتان متكافئتين، من غير تـقدّم وتأخّـر لإحداهما بالنسبة إلىٰ الأخرىٰ؛ إذ يلزم منه أن تقوّم المادّة البسيطة صـورتان، كلّ منهما علىٰ انفرادها، مع أن في تقويم إحداهما غني عن تقويم الأخرىٰ، إذا كانتا في درجة واحدة، وإذ ثبت تقدم هذه الصورة في الجعل والوجود عـلىٰ الجسم بما هو مادّة متّفقة الحقيقة في الكلّ، فلا يرد السؤال بأن المادّة أمر واحد، فكيف اختصّت بصورة نوعية دون أخرىٰ؟

وصل

وهذه الصورة تسمىٰ بالطبيعة، ولا يخلو عنها شيء من الأجسام، لكونها غير خالية عن أثر غير عام من الآثار، وأقلّها حركة أو سكون، وهي أمر سيّال الذات، متجدّد الحقيقة، لا تبقىٰ زمانين، ولا تستقر لحظتين، كما رآه العلماء الراسخون بأعين الشهود والعيان، ونطقت به الحكماء الإلهيون، بتصريح وبيان، وأقاويل اليونانيين منهم مشحونة به، وإن لم يفهمه المتأخّرون، ولم ينله إلّا الأقلّون، وفي كلمات العرفاء إشارات إليه، وفي الشرع أمارات ودلالات عليه، ولكنّ أكثر الناس لا يفقهون.

وقد أُلْهِمَ أستاذنا ـ أدام الله تأييده ـ لإثباته ببراهين وبيانات ما تيسّر لأحد قبله، نشير إلىٰ خلاصتها في فصول خالية عن فضول، فاسمع:

أصل

لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر أن كلّ ساكن فمن شأنه أن يتحرّك، فالطبيعة إذن محرّكة دائماً، إمّا بالفعل، أو بالقوة، فهي إذن أمر سيّال الذات، متجدّد الحقيقة؛ إذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه؛ لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت، فإنّ الحركة لو كانت علّتها القريبة أمر ثابت الذات لم تنعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة، بل سكوناً، ولا المتجدد تجدداً، بل قراراً.

سؤال: لم لا يجوز أن تكون في كلّ حركة سلسلتان، إحداهما سلسلة

أصل الحركة، والأخرىٰ سلسلة منتظمة من أحوال متواردة، فالثابت كالطبيعة مع كلّ شطر من إحداهما علّة لشطر من الأخرىٰ، وبالعكس، لا علىٰ سبيل الدور المستحيل؟

أجوبة: الكلام في العلّة الموجبة للحركة، لا العلّة المعدّة لها، ولابدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون علىٰ وجود أمور مخصّصة لأجزاء الحركة، بأن يقال: الطبيعة بانضمام كلّ حالة من حالات القرب والبعد، أو غيرها، علّة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كلّ حركة خاصة علّة لتجدد حالة مخصوصة أخرىٰ، ولا شبهة في أن الحالة الأولىٰ المخصصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي أيضاً سابقة زماناً علىٰ الحالة الأخرىٰ الّتي تخصّصت بتلك الحركة، فيكون كلّ منها معدّة للأخرىٰ؛ إذ لو كانت كلّ منها مقتضية للأخرىٰ لزم تخلّف المعلول عن علّته الموجدة التامة، ولا مخلص عن هذا إلّا بأن يذعن أن الطبيعة جوهر سيّال، إنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادّة شأنها القوّة والزوال، وفاعل محض شأنه الإفاضة والإكمال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر، وينعدم في القابل، ثمّ يجبره الفاعل بإيراد البدل علىٰ الاتصال.

وأيضاً من راجع إلىٰ وجدانه ونظر إلىٰ حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما، ولا محالة أنهما متأخّرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم أنّ الكلام في لحوقهما معاً عائد أنها من أين حصلتا، وممّ حصل تجددهما، بعدما كان الأصل ثابتاً، والأعراض تابعة؟

وهذا علىٰ قياس ما ذكر في برهان إبطال التسلسل، من أنّه إذا كان جميع الآحاد ما عدا الطرف الأخير أوساطاً، من غير أن يكون لها طرف أوّل، فمن أين حصلت تلك السلسلة؟

وأيضاً أن الحركة أمر نسبي، ليس لها في ذاتها حدوث، ولا قدم، إلّا بتبعية ما أضيفت هي إليه؛ إذ معناها خروج الشيء من القوّة إلىٰ الفعل شيئاً فشيئاً، فبالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الأمر الّذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدّد، وحدوث الحادث بما هو حادث.

سؤال: إذا كان وجود كلّ متجدّد مسبوقاً بوجود متجدّد آخر، يكون علّة تجدّده، فالكلام عائد في تجدد علّته، فيؤدي ما ذكرت إمّا إلىٰ التسلسل، وإما إلىٰ التغيّر في ذات الباري، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

جواب: التجدد للشيء إن لم يكن صفة ذاتية ففي تجدّده يحتاج إلىٰ مجدّد، وإن كان صفة ذاتية فلا يحتاج ذلك الشيء إلّا إلىٰ جاعل يجعل ذاته، لا إلىٰ جاعل يجعلها متجدّدة؛ إذ الذاتيات لا تعللّ.

وكما أن الوجود متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدّية، والأضعفية، والغنا، والحاجة، والتقدّم والتأخّر، فكذلك بعض الوجودات تدريجي الذات والهوية لا بصفة عارضة له.

ولابدّ لكلّ متغيّر أن ينتهي إلىٰ شيء يكون كذلك، أي نفس التغيّر والانقضاء حتّىٰ يصح أن يكون علّة لها، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج إلىٰ علّة حادثة، حتّىٰ يصحّ استناده إلىٰ القديم، وليس في الوجود ما هذا شأنه سوىٰ الطبيعة؛ إذ الحركة والزمان أمران نسبيان تابعان، علىٰ أن الكلام في العلّة الموجبة، ويجب أن تكون مع معلولها، كما مرّ، وأن يكون وجودها أقوىٰ من وجود معلولها، وهما ليسا بموجودين بالفعل، كما سيأتي بيانه، وليس شيء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغير، فتعيّن الطبيعة.

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوّة المادّة الأولىٰ عين فعليتها، فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلىٰ الحق، وبما هي متجدّدة مرتبط إليها تجدد المتجددات، وحدوث الحادثات، كما أن المادّة الأولىٰ بما هي لها فعلية، وإن كانت فعلية القوّة، صدرت عن المبدأ علىٰ سنة الإبداع، وبما هي قوّة وإمكان استعدادي يستصحّ بها الحدوث والانقضاء، والدثور والفناء، فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما واسطتان في الحدوث والزوال للأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، فللمادّة في كلّ آن صورة أخرىٰ بالاستعداد، ولكلّ صورة مادّة أخرىٰ بالإيجاب؛ لتقدّم حقيقة الصورة علىٰ المادّة بالاستلزام طبعاً، وتأخّر هويتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زماناً، فلكلّ منهما تجدد ودوام بالأخرىٰ، لا علىٰ وجه الدور المستحيل، كما مرّ بيانه.

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ أن فيه صورة واحدة بالعدد، لا علىٰ التجدد، وليست كذلك، بل هي واحدة بالحد لا بالعدد؛ لأنها متجددة متعاقبة علىٰ نعت الاتصال، لا بأن تكون متفاصلة متجاوزة ليلزم تركّب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات.

فالموجودات الجسمانية باقية دائرة، أما بقاؤها فبتجدد صورها، وأمّا دثورها فبدثور الصورة الأولىٰ عن تجدد الأخرىٰ، والدثور لازم للصورة والمادّة، ولا جائز أن تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها من حيث هي تكون بها مستندة إلىٰ القديم. كيف، والأمر التجددي البحت لا بقاء له أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً!

ولا جائز أيضاً أن يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية. كيف، والماهيات ليست جاعلة، ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها!

فإذن الحق في ذلك ما ذكره الأستاذ ـ دام ظلّه ـ موافقاً لمرموزات المتقدّمين وتصريحاتهم، وهو ما نذكره، فاسمع:

أصل

إن لكلّ طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالىٰ، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقوّمها ووجودها، وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلىٰ مادّة واستعداد وحركة وزمان، ولها شؤونات متعاقبة متصلة واحدة في علم الله.

وإذا نظرت إلىٰ تكثّر شؤونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في وقت، محتاجاً إلىٰ قابل مستعدّ يتقدّم عليه زماناً، وذلك القابل من حيث كونه أمراً بالقوة أمر عدمي، لا يحتاج إلىٰ علّة معيّنة، لكونه بمعنىٰ عدم شيء ما عن شيء ما، فيكفي في حصوله وجود صورة ما مطلقة تكون القوّة قوّة لها علىٰ كمال ما من الكمالات، ومن حيث استعداده الخاص القريب يفتقر إلىٰ صورة معيّنة هي جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل، فإذا خرج من هذه القوّة القريبة إلىٰ الفعل الّذي يقابلها وجب أن تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة؛ لعدم إمكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كلّ صورة تتجدد بانقضاء سابقتها، وتبطل بحدوث عاقبتها، علىٰ نعت الاتصال التجددي.

وأمّا اختصاص كلّ صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فليس ذلك بأمر

زائد علىٰ هويّته حتّىٰ يرد السؤال في لمّيته[١].

ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه:

وصل

قد دريت أن الجسم والجسماني لا يكونان لذاتيهما علّة فاعلية لشيء، فإذن جميع الصفات الطبيعية كالحركة وغيرها، يجب أن يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلل جعل بين الطبيعة وبينها، فلابدّ وأن يكون في الوجود مبدأ أعلىٰ من الطبيعة، يفعل الطبيعة ولوازمها[٢]، فتكون الطبيعة وآثارها الذاتية، كالحركة للفلك ـ مثلاً ـ معين في الوجود والحدوث والبقاء، غاية الأمر أن فيض الوجود يمرّ من المبدأ علىٰ الطبيعة أولاً، وبواسطتها علىٰ صفاتها الذاتية، فالأوضاع المتجدّدة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبيعة الفلكية، وكذا الاستحالات الطبيعية، والحركات الكمّية الطبيعية، الّتي في العنصريات البسائط، والمركبات[٣].

ونزيدك بياناً من إفادته ـ دام ظلّه ـ:

---

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٣٣، تحت عنوان: بحث وتحصيل.

٢ ـ هكذا في المخطوطة، وما في الأسفار الأربعة هكذا: أعلىٰ من الطبيعة ولوازمها.

٣ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠١، فصل ٢٦، في استئناف برهان آخر علىٰ وقوع الحركة في الجوهر.

وصل

قد دريت أنّ تشخّص كلّ شيء إنّما هو بوجوده، وأن الزمان والوضع والكم والأين، وغيرها من العوارض، لوازم للشخص، وعلامات له.

فكلّ تشخّص جسماني تتبدّل عليه هذه العوارض كلاً أو بعضاً، فتبدّلها تابع لتبدل الوجود، بل هو عينه بوجه، فإنّ وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتصل الوضعي المتكمّم الزماني، المتحيّز لذاته، فتبدل الأوضاع والأزمنة والأيون[1] والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن وجود العرض عرض[2]. وهذا هو البرهان علىٰ تجدّد الطبيعة.

وقد تقرر أن كلّ متحرك فهو مفتقر إلىٰ محرّك آخر غير ذاته، لكن المتحرّك بنفسه لا يفتقر إلىٰ ما يحركه، وإلّا لزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه؛ إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود، وهو كونه متحركاً، بل يفتقر إلىٰ محرّك يعطي وجوده، ويجعل ذاته المتحرّكة جعلاً بسيطاً، وذلك المحرّك المقوّم يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادّة ولواحقها، وإلّا لعاد الكلام فيتسلسل.

وما سوىٰ العقل ليس كذلك؛ لأنّ النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددها، فيكون مقوّم كلّ طبيعة جوهراً مفارقاً، نسبته إلىٰ جميع أفراد النوع

---

١ ـ في الأسفار: والألوان.

٢ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠٣، تحت عنوان: برهان آخر مشرقي.

ـ من الطبيعة ومراتبها وحدودها ـ نسبة واحدة، فهو المقوم لوجود تلك الأفراد، والمحصّل لنوعها، والمقيم للمادّة باشتراك الطبيعة، والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً، فيكون صورتها المفارقة، وهذا هو البرهان علىٰ ثبات الطبيعة.

وأيضاً لابدّ في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيات الحركة، ووحدة المادّة جنسية، فلابد من واحد ثابت ينحفظ به أصل الطبيعة وسنخها مع تبدل خصوصياتها، فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني، وجوهر متجدد مادي، فلا محالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً، تكون ذاتها ذاته، وفعلها فعله، مع كونه عقلياً وكونها حسّية.

وصل

فكلّ شخص جوهري له طبيعة سيالة متجددة، غير مستقر الذات، وله أيضاً أمر عقلي ثابت مستمر باق أزلاً وأبداً في علم الله سبحانه، ببقاء الله، لا بإبقاء الله إياه، فإنّ بين المعنيين فرقاناً.

وذلك الأمر العقلي ربّ الطبيعة، وسببها الفاعلي، والله سبحانه ربّ الأرباب، ومسبب الأسباب، ونسبة ذلك الأمر إلىٰ الطبيعة نسبة الروح الإنساني من حيث ذاته إلىٰ الجسد، فإنّ الروح الإنساني لتجرّده من حيث الذات باق، وطبيعة البدن أبداً في التجدد والسيلان والذوبان، وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال، والخلق لفي غفلة عن هذا ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[1].

---

١ ـ سورة ق، الآية ١٥.

فالطبيعة وجود دنيوي، بائد، داثر، لا قرار له، والعقل وجود ثابت عند الله غير داثر؛ لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء أو يتغير في علمه تعالىٰ وتقدّس، ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾[١].

وصل

وإذ لا مناسبة بين الثابت المحض، والمتجدّد المحض، إلّا بتوسط ذي جهتين، فلا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعينة إلّا بتوسط أمر كذلك، وهو النفس؛ لأنّ ذاتها مجردة، وفعلها مادي، فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة، فذاتها عقل، وفعلها طبيعة، وهكذا ذات الطبيعة نفس، وفعلها جسم. ثمّ ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية.

ونسبة كلّ عال إلىٰ سافله كنسبة الصورة الجسمية إلىٰ المادّة، وتلازمهما كتلازمهما بعينه علىٰ التفصيل السابق، والله سبحانه وراء الكل، وهو القاهر فوق عباده.

وصل

قال صاحب أثولوجيا: لما كان من شأن الجسم أن يتفرّق ويتقطّع فلا يجوز أن يكون هو علّة لوحدانية ذاته واتصالها، فلو لم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت علىٰ حال واحد.

---

١ ـ سورة النحل، الآية ٩٦.

وأمّا العقل الصرف فنسبته إلىٰ جميع أشخاص النوع واحدة، ولابدّ لكلّ شخص من حافظ لوحدته واتصاله، فهو إذن ليس إلّا النفس.

وأيضاً لو لم تكن القوّة النفسانية موجودة في أشخاص الأجرام، ومن طبيعتها السيلان والفناء، لَبادَت إذن وهلَكت؛ إذ لابدّ للعقل الصرف من جهات ليتخصّص بالنسبة إلىٰ الجزئيات، وليست سوىٰ الأنفس.

وأيضاً الأرض الّتي هي أكثف الأجسام وأبعدها عن ينبوع الوجود والحياة، تنمو وتنبت الكلأ، وتنبت الجبال، فإنها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة، ومعادن، فلو لم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة؛ إذ النفس الأرضية هي الّتي تتحرك في الجوهر فتصير نفساً نباتية، هذا محصّل كلامه.

وصل

فظهر أن لكلّ شيء ملكوتاً، وأن لكلّ شهادة غيباً، وما من شيء في هذا العالم إلّا وله قوّة روحانية من عالم آخر، وهي المسماة في لسان الشرع بـ«الملك»، ولكلّ شيء حياة باعتباره، وتسبيح لصانعه عزّوجلّ، وأحسن[١] شيء إلّا يسبّح بحمده ﴿فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيء وإليه ترجعون﴾[٢].

---

١ ـ هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب: وما من.

٢ ـ سورة يس، الآية ٨٣.

وصل

ثم إن كانت الجهة العقلية قوية في الجسم، بحيث يكثر ظهور آثار الحياة فيه، بأن تكون له حركات إرادية مختلفة، وإدراكات متفنّنة، وتصرّفات في دقائق الأمور، واستنباطات للعلوم الكلية، أو الجزئية، بالفكر والرويّة، فنفسه نفس مجرّدة عن المادّة؛ لأنّ لها أن تبقىٰ بعد بوار جسمها بوجود مستقل، وهي إمّا ناطقة، أي ذات إدراكات كلية عقلية، كالإنسان، أو غير ناطقة، كبعض الحيوانات الكاملة الأخر.

وإن لم تكن كذلك، بل تكون ضعيفة لا يظهر منها أمثال ذلك، سواء كانت ذات حسّ وحركة إرادية، أو لم تكن، فنفسه نفس جرمية، لا بقاء لها بعد تفرّق جسمه، وتبدده، كالحيوانات الضعيفة الإدراك، والنباتات، والجمادات.

وتحقيق ذلك يأتي فيما بعد إن شاء الله.

أصل

وأمّا الجسم المثالي البرزخي فإثباته بالقول الكلي علىٰ ما استفدناه من الأستاذ ـ سلّمه الله ـ أن يقال: إنا نشاهد في قوّة خيالنا صوراً مخترعة لنا، ذوات مقادير وأبعاد، وهي ليست منطبعة في جسم من أجسام هذا العالم، كالفوق والتحت، أو غير ذلك؛ لأنّا لا يمكننا أن نشير إليها إشارة حسية بأنها هنا أو هناك، وكيف تكون في موضع من الدماغ والروح الّتي فيه ـ مع قلة مقداره وحجمه ـ جبال شاهقة، وصحاري واسعة مع أشجارها وأنهارها، وتلالها ووهادها،

وأفلاك وكواكب عظيمة جداً، مع أنا نتصورها علىٰ الوجه الجزئي المانع من الاشتراك، فهي إذن ليست في هذا العالم، وليست أعراضاً؛ لقيامها لا في محلّ، مع أنها ذوات أبعاد ومقادير، فهي أجسام بسيطة صورية ليست لها مادّة؛ وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد، ولا قابلة لتغير وتبدل من اتصال وانفصال أو نحو ذلك، حتّىٰ يجري فيها برهان إثبات المادّة، بل هي تبدع دفعة كما هي عليها، وتفنىٰ دفعة بالكلية كذلك، فإذا أردنا قسمة جسم ـ مثلاً ـ في الخيال إلىٰ نصفين، فلا سبيل لنا إلىٰ ذلك إلّا بإبداع نصفين لا أن نقسم ذلك الجسم إليهما.

وكذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسماً أسود مثله، وعلىٰ هذا القياس، فافهم واغتنم، فإنّه من الأسرار، وسيأتي لإثبات هذه النشأة والنشأة العقلية براهين وحجج أخرىٰ أوضح ممّا ذكر، إن شاء الله تعالىٰ.

أصل

وأمّا العرض فإثباته بالقول الكلي، أن يقال: لاشك في مشاهدتنا للأجسام أحوالاً، كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والاستحالات، والتغيّرات، وغيرها، فتبدّل الحالة الأولىٰ بالثانية لا يخلو إما يقتضي تجدد أمر ما، أو لا يقتضي، فإن اقتضىٰ فقد حدث أمر لم يكن، وذلك هو العرض الفرض.

وإن لم يقتض يلزم أن يكون هذا التجدد والتبدل والتعدد والتزيّل في العدم البحت والنفي الصرف، وذلك محال.

ثم الأعراض أكثرها محسوس، أو معقول، مستغن عن البرهان، بل المحسوس بما هو محسوس إن كان هذا الأمر الخارجي فليس إلّا الأعراض

فقط، وأمّا الجواهر فلا تستقلّ الحواس بإدراكها حتّىٰ الجسم، فإنّ حقيقته غير محسوسة، بل ظواهره وسطوحه الّتي هي أعراض فقط.

ولنشر إلىٰ المقولات التسع وأقسامها إشارة.

وصل

الكم إمّا متصل، وهو الّذي يكون لأجزائه المفروضة حدّ مشترك، وإما منفصل، وهو ما يقابله.

والأوّل إمّا قارّ الذات، أي مجتمع الأجزاء في الوجود، كالخط والسطح، والثخن، أو غير قارّ الذات، كالزمان. والثاني هو العدد. ويشملهما قبول القسمة والمساواة وعدمها، بالعد أو التطبيق، بالفعل أو بالقوة، بإمكان وجود العاد.

وصل

الكيف إمّا غير مختصّ بالكمّيات، أو مختص بها، والأوّل إمّا كمالات أو استعدادات.

والكمالات إمّا محسوسة، أو غيرها.

وكل منهما إمّا ثابتة أو غير ثابتة، فالمحسوسة الثابتة تسمىٰ انفعاليات، كصفرة الزعفران، وحلاوة العسل. وغير الثابتة تسمىٰ انفعالات، كحمرة الخجل، وصفرة الوجل.

وغير المحسوسة الثابتة تسمىٰ ملكات، كالعلم من العالم النحرير، والحقد

من الحقود. وغير الثابتة تسمىٰ حالات، كالظنّ الضعيف، وغضب الحليم، وهي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية.

والاستعدادات منها ما للتأبّي والامتناع، كالصلابة والمصحاحية، لا الصحة، وتسمىٰ قوّة طبيعية، سواء كانت في المحسوس، أو في غيره، ومنها ما للقبول، كاللين والممراضية، وتسمىٰ لا قوّة طبيعة في القسمين.

وأمّا المختصة بالكمّيات، فبالمتصلة منها، كالاستقامة، والاستدارة، والتقعير، والتقبيب، والتكعيب، والتثليث، والشكل. وبالمنفصلة، كالزوجية والفردية.

وصل

الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة إلىٰ خمس:

فللمس الكيفيات الأربع الأوّل، الّتي هي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وما ينتهىٰ إليها، وهي اللطافة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلة، والثقل، والخفّة.

وللبصر الضوء واللون أولاً، ثمّ غيرهما من الأطراف، والحجم، والبعد، والوضع، والشكل، والتفرّق والاتصال، والعدد، والحركة والسكون، والملاسة والخشونة، والشفيف والكثافة، والظل والظلمة، والحسن والقبح، والتشابه والاختلاف، وما يرجع إلىٰ بعض ذلك من الترتيب والنقوش، والاستقامة، والانحناء، والتحدّب، والتقعّر، والقلّة والكثرة، والضحك والبكاء، والبشر، والطلاقة، والعبوس، والتقطيب.

وللسمع الأصوات، والحروف وعوارضها، من الهمس، والجهر، والشدة والرخاوة، والاستعلاء، والإطباق، وغيرها.

وللذوق التسعة الحاصلة من فعل الحرارة والبرودة، والمتوسطة بينهما في اللطافة والكثافة، والمعتدل بينهما وهي الحرافة، والمرارة، والملوحة، والحموضة، والعفوصة، والقبض، والدسومة، والحلاوة، والتفاهة، وهي بسائط الطعوم.

ويتركب منها ما لا نهاية لها، فمنها ما له اسم علىٰ حدة، كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض، وكالزعوقة المركّبة من مرارة وملوحة.

ومنها ما لا اسم له بخصوصه، كالمركّب من الحلاوة والحرافة، ولا أسماء لأنواع المشمومات إلّا من جهة الموافقة والمخالفة، والإضافة إلىٰ المحل، أو باعتبار ما يقارنه من طعم.

وصل

الأين هو النسبة إلىٰ المكان، ومتىٰ هو النسبة إلىٰ الزمان، أو حدّ منه.

والحقيقي منهما النسبة إلىٰ ما لا يفضل عن الشيء، ككونه في مكانه الخاص به، وكون الخسوف في ساعة معيّنة.

وغير الحقيقي بخلافه، ككون الشيء في السماء، وكون الخسوف في يوم كذا، أو شهر كذا.

وكل من الحقيقيين لا يجوز فيه الاشتراك مع وحدة الآخر، وإنما يجوز مع تعدّده بأن تتّصف أشياء كثيرة بالكون في مكان معيّن مع تغاير الزمان، أو

الكون في زمان واحد، مع تعدّد المكان.

وغير الحقيقي يجوز فيه ذلك مطلقاً.

وصل

الأمر الّذي له متىٰ بالذات هو وجود الطبيعة الجوهرية، علىٰ ما مرّ شرحه، فإنّه لتجدده وسيلانه له كون تدريجي يطابق الزمان، وفي حكمه الكمّيات، والكيفيات، والأوضاع، والأيون التدريجية الوجود، ممّا لها أكوان تدريجة.

وأمّا ماهياتها فلا متىٰ لها إلّا بالعرض، وكذا الحركات؛ لأنها لا تدريج لها، بل هي عين التدريج.

وأمّا الجواهر المقدّسة عن التغير فلها كون آخر.

وصل

كون الشيء في المكان أو الزمان ليس ككون الشيء في نفسه؛ لأنّ الشيء يتحقق له كون أولاً، ثمّ تعرض له الإضافة إلىٰ المكان، أو الزمان، فوجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما، ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الأعيان لكان كونه في الزمان أيضاً وجوداً له، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

وليس أيضاً ككون السواد في الجسم؛ لأنّ كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه، وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه، وإلّا لبطل

وجوده عند زواله عن مكان، ثمّ إذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معاداً، وتحت هذا سرّ ينكشف بالتأمل في تجدد الطبيعة.

وصل

الإضافة نسبة متكرّرة من الجانبين، وقد يتعاكسان رأساً برأس، كالأخوة، وقد يتخالفان، كالأبوة والبنوّة، وقد تفتقر إلىٰ حصول صفة في كلّ من الطرفين، كالعاشقية والمعشوقية، أو في أحدهما، كالعالمية والمعلومية بالعلم الحصولي، وقد لا تفتقر، كالتيامن والتياسر، ويتكافأ طرفاها من حيث هما طرفاها في الإبهام والتحصّل، والعموم والخصوص، والتنوّع والتشخّص، والقوّة والفعل، والوحدة والتعدّد، والوجود والعدم.

مثلاً: الضعف المطلق بإزاء النصف المطلق، والعددي بإزاء العددي، والأربعة بإزاء الاثنين، وتعدّد الأبناء يوجب تعدّد الآباء، ولو بالاعتبار، فذو الأبناء له أبوّة بالقياس إلىٰ كلّ واحد منهم، فهو آباء كثيرة من حيث الوصف، وإن كان بالذات واحد، وإذا عدم واحد عدم أبوّته من حيث هو أبوه، وإن كان موجوداً في ذاته، وباعتبارات أخر.

وتعرض الإضافة لجميع الموجودات، فللّه سبحانه كالأول، وللجوهر كالأب، وللكم كالمساوي، وللكيف كالمشابه، وللأين كالعالي، ولمتىٰ كالمقدّم، وللوضع كالأشدّ انتصاباً، وللملك كالأكسىٰ، وللفعل كالأشدّ تسخيناً، وللانفعال كالأشدّ تسخّناً.

وقد تقع فيها كلها إضافة في إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضاً، وأكثر صيغ التفضيل مدلوله من هذا القبيل.

وصل

الوضع هو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلىٰ بعض نسبة في الجهات المختلفة، كالقيام والقعود، وليس هو النسبة؛ لأنها من باب الإضافة.

والملك هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إحاطة ما، وتنتقل بانتقاله طبيعياً كان، كالإهاب للهرّة، أو غير طبيعي، كالقميص للإنسان، والعمامة له.

قال صاحب الشفاء(1): أمّا أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة.

وقال في الشفاء: ولم يتفق لي إلىٰ هذه الغاية فهمها، ولعل غيري يفهمها، فليتأمّل ذلك في كتبهم.

وصل

أن يفعل هو التأثير التدريجي، كالحال الّذي للمسخّن مادام يسخّن.

---

١ ـ كتاب الشفاء للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا، المولود في سنة «٣٧٠ هـ» في بلدة «أفشنه»، من منطقة بخارىٰ قرب «خرميثين»، ويعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبيب العالم، الفيلسوف، الموسيقي، عبقرية فذّة جديرة بالدهشة والإعجاب، له مكانة رفيعة رائعة في سجلّ الحكماء العباقرة، الّذين تدين لهم الإنسانية بالشيء الكثير في تطوّرها الفكري. من مؤلّفاته: كتاب الشفاء، كتاب القانون في الطب، كتاب علم الأخلاق، كتاب المجسطي، كتاب في الموسيقىٰ، وغيرها.
توفّي في سنة «٤٢٨ هـ» وقد أكمل الخمسين من عمره تقريباً، فدفن في همدان، وأخيراً شيّدت الحكومة الإيرانية وجمعية البناء المتحدّة ضريحاً مهيباً، ومكتبة ضخمة سمّيت باسمه. (أنظر كتاب: في سبيل موسوعة فلسفية، للدكتور مصطفىٰ غالب، «تسلسل ٣»).

وأن ينفعل هو التأثّر التدريجي، كالحال الّذي للمتسخّن مادام يتسخّن.

فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة الّتي بينهما من تجدد التأثير والتأثّر، فما هو الحاصل لكلّ منهما عند الاستقرار ليس من أن يفعل، وأن ينفعل في شيء، بل إمّا كيف، كما في المثال المذكور، أو كم، أو وضع، أو غير ذلك.

وأنواع هذين الجنسين هي أنواع الحركة، بل هما نفس الحركة تنسب تارة إلىٰ الفاعل، وتارة إلىٰ القابل.

وقال أستاذنا ـ دام ظلّه ـ: بل السلوك التدريجي، أي الخروج من القوّة إلىٰ الفعل، سواء كان في جانب الفاعل أو المنفعل، هو الحركة، وهو نحو وجود خاص ليس من المقولات في شيء، وإنما المقولة هي وجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر، ويحصل[١] من تدريجي آخر. انتهىٰ[٢].

وإنما عُبّر عنهما بأن يفعل وأن ينفعل، دون الفعل والانفعال؛ لأنّ الفعل والانفعال: الإيجاد بلا حركة، والقبول بلا تجدّد، ككون الباري تعالىٰ فاعلاً للعالم، والعالم منفعلاً عنه، وليس في ذلك حركة، لا في جانب الفاعل، ولا المنفعل، بل وجود يستتبع وجوداً، وتعرض لهما إضافة فقط. فالفاعل والمنفعل بهذا المعنىٰ إضافتان فقط، بخلاف المقولتين الواقعتين تحت الزمان.

١ ـ في المصدر: أو يحصل.

٢ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٤ : ٢٢٥.

في الأبعاد والجهات وحدودها

﴿رفع سمكها فسوّاها﴾[١]

أصل

الأبعاد والامتدادات المادية متناهية، وإلّا فيفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة، أو أجسام مختلفة، ونجري فيها براهين إبطال التسلسل من التطبيق، والتضايف، والحيثيات، وذي الوسط وغيرها، فإنها مطّردة فيها، كما في المعقولات، فيلزم الخلف.

وصل

وأيضاً لو كانت الأبعاد غير متناهية لأمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان علىٰ نسق واحد، كأنهما ساقا مثلث، وكلّما كان أعظم كان البعد بينهما أزيد، فيكون في الانفراج بينهما أبعاد غير متناهية فوق بعد الأصل، زائدةٌ عليه، متزايدة، فتكون هناك زيادات علىٰ البعد الأصل، غير متناهية متساوية، وأبعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد.

---

١ ـ سورة النازعات، الآية ٢٨.

فإذن كلّ زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بُعدٍ ما من تلك الأبعاد؛ إذ لو لم يكن كذلك لزم أن يوجد بُعدٌ يشتمل علىٰ جملة ما دونه من الزيادات، ولا يشتمل عليه، وعلىٰ المزيد عليه بُعدٌ آخر فوقه، فلا جرم يكون هو آخر الأبعاد الانفراجية، وهذا خلف.

فإذن كلّ زيادة، وكل مجموع زيادات، أي مجموع كان، فهو في بُعدٍ فوقها، فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بُعدٍ فوقها، فقد صار غير المتناهي بالفعل محصوراً بين حاصرين.

وأيضاً قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البُعد.

وصل

وأيضاً لو امتدّ البعد إلىٰ غير النهاية أخرجنا خطاً مستقيماً غير متناه، ووضعنا كرة يكون قطر منها موازياً له، فإذا تحرّكت الكرة انتقل قطرها إلىٰ المسامتة، ولأن المسامتة حادثة، فيجب أن تكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أوّل نقط المسامتة، فينتهي الخط بها؛ إذ لو كان فوقها نقطة فإما أن لا يسامتها القطر الموازي، فيلزم الطفرة، أو يسامتهما معاً، وهو ضروري البطلان، أو يسامتها أولاً، فلم تكن النقطة المفروضة أوّل نقط المسامتة، هذا خلف.

وصل

وأيضاً إذا فرضنا خطين غير متناهيين متقاطعين، تحرّك أحدهما علىٰ الآخر إلىٰ أن يوازيه، فيجب أن يتخلّص عنه، وهو إنّما يكون في آن وعند نقطة

منه، فهي نهاية ذلك الخط، وقد فرض غير متناه، هذا خلف.

وقد يبيّن هذا ببيانات أخر طوينا ذكرها، ونشير إلىٰ بعض الشبهات، وحلّها.

سؤال: إن إنساناً لو وقف علىٰ طرف العالم، فهل يمكن له مدّ اليد إلىٰ خارج العالم، أو لا يمكن؟ فعلىٰ الأوّل يلزم الخلف؛ لوجود البعد خارج جميع الأبعاد، وكذا علىٰ الثاني، لوجود جسم يمنع عن ذلك.

جواب: لا يمكنه ذلك، لا لوجود مانع مقداري عنه، بل لفقد الشرط، وهو البعد، بل الشروط، فإنّ الجسم الّذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية، بل حاله هناك شبيه بأحوال ما في عالم المثال.

سؤال: إن العالم لو كان متناهياً، فلو قدّرنا أزيد ممّا هو عليه الآن بذراع، كان حيّزه أوسع من هذا الحيّز، ولو قدّرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع، وهكذا، فخارج العالم أحياز وجودية هي مقادير، أو ذوات مقادير.

جواب: هذا مجرّد أمر وهمي، لا حاصل له في الوجود، فلا عبرة به.

سؤال: الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية؛ لانحصار نوعها في شخصها، كما دلّ عليه الحسّ والبرهان جميعاً.

وجزئيات كلّ كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوّة، وليس بعضها أولىٰ بالإمكان من بعض؛ لأنّ الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركاً بين أفرادها جميعاً، فإذن في الوجود إمكان أجسام غير متناهية، فهي موجودة؛ لأنّ الباري تعالىٰ عامّ الفيض، والاستحقاق ثابت، فيجب الإيجاد.

جواب: الموانع قد تكون في خارج الماهية؛ لعدم انحصار المانع فيما هو

من لوازم الماهية، فالجسمية وإن لم تمنع من الكثرة لكن الوجود الصوري الّذي للجسم المحيط يمنع أن يكون نوعه إلّا في شخص واحد(١).

أصل

الجسم ينتهي بسطحه، وهو قطعه، والسطح ينتهي بخطّه، وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطة، وهي قطعه(٢)، والجسم يلزمه السطح، لا من حيث تقوّم جسميّته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً، فلا كونه ذا سطح، ولا كونه متناهياً، أمر يدخل في تصوره جسماً، ولذلك قد يمكن قوم أن يتصوروا جسماً غير متناه إلىٰ أن يبيّن لهم امتناع ما يتصورونه.

وأمّا السطح، كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع، فيوجد ولا خطّ، وأمّا المحور والقطبان والمنطقة فمما يفرض عند الحركة والخط، كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة.

فأما المركز فعندما تتقاطع أقطار، أو عند حركة ما، أو بالفرض وقبل ذلك، فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثُلثَين وسائر ما لا يتناهىٰ فإنّه لا وسط، ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلّا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة، أو تجربة.

---

١ ـ وردت هذه الأسئلة والأجوبة في الأسفار الأربعة: ٤ : ٢٤، تحت عنوان: إشكالات وانحلالات.

٢ ـ هكذا في المخطوطة، وأمّا في شرح الإشارات فقد نقل عبارة الإشارات، هكذا: «الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطته وهو قطعه». أنظر: شرح الإشارات: ٢ : ١٥٤، تحت عنوان: تنبيه.

أصل

كل جسم فله شكل طبيعي من ربه؛ لأنّ كلّ جسم متناه، لما دريت، وكل متناهٍ مشكّل؛ لأنّه يحيط به حدّ أو حدود، وهي المواد بالشكل، وكل شكل فله شكل طبيعي من ربّه؛ لأنا لو فرضنا ارتفاع تأثير القواسر لكان علىٰ شكل معيّن، فذلك الشكل إمّا أن يكون لطبعه من ربّه، أو لقاسر، لا سبيل إلىٰ الثـاني؛ لأنّـا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو لطبعه من ربّه، وهو المطلوب.

أصل

الشكل الطبيعي للجسم البسيط إنّما هو الكرة؛ لأنّ الجهة العقلية بسـبب الطبيعة الواحدة في المادّة الواحدة لا تفعل إلّا فعلاً متشابهاً، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح.

وسائر الأشكال غير الكرة فيها أفـعال مـختلفة مـن الزوايـا والنـقاط، ولاختلاف الأجزاء في الانجذاب وغيره.

وأمّا ما يشاهد ممّا ليس كذلك من الأجسام البسيطة الّتي ليست الأفعال فيها متشابهة، كبعض الأجسام الفـلكية، فـذلك إنّـما هـو لأسـباب خـارجـة ومرجّحات نشأت من جهات متعدّدة من المبادىء العالية، كما تبيّن في محلّه.

أصل

الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، ولا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه، وذلك ممّا يعرف بأدنىٰ تأمّل؛ والسبب فيه إمّا مجرد المقدار، أو بشرط المادّة، ولا يجوز خلوها عن الشاغل؛ لأنها علىٰ هذا التقدير لا تكون موهومة محضة، لقبولها المساحة والتقدير، والزيادة والنقصان، والمساواة والمفاوتة، مع كونها ذات وضع، فيجري فيها برهان إثبات المادّة، فيكون جسماً، أو مملوّة منه لا خلاء.

وصل

فإذن ظهر أن فوق كلّ بُعدٍ مادّي بعداً آخر مادياً، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ بُعدٍ هو آخر الأبعاد المادية الوضعية؛ لوجوب التناهي فيها.

ثم إن كان فوقه بُعدٌ فهو غير محتاج إلىٰ مادّة، ولا قوّة انفعالية، لغلبة أحكام الفعلية والصورية عليه، وهو غير قابل للإشارة الحسية، بل إنّما يقبل الإشارة الخيالية.

قال أستاذنا ـ دام ظلّه ـ: ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهىٰ في لسان الشريعة، هو آخر الأبعاد الوضعية، وبالعرش الّذي تستوي عليه الرحمة الإلهية، هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية، إحاطة غير وضعية، فيكون ذا جهتين، وواسطة بين العالمين، فمن أحد الجانبين وهو الأعلىٰ ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل، ومن الجانب الأسفل يتّصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها

المادية، كالخيال الّذي فينا. انتهىٰ كلامه، مدّ ظلّه[١].

وسيأتي تحقيق ذلك في تضاعيف ما سنذكر إن شاء الله .

وصل

وإذا ثبت تناهي الأبعاد والامتدادات المادية، ثبت تناهي الإشارات الوضعية، ومنتهىٰ الإشارات هي الجهات، فالجهة موجودة.

وأيضاً لو كانت معدومة لما أمكن اتجاه المتحرّك إليها، ولكن المتحرّك يتجه إليها ويتوخّىٰ بلوغها، أو القرب منها بالحركة، فإنّ الأجسام العنصرية يتحرك بعضها إلىٰ جهة الفوق، وبعضها إلىٰ جهة التحت، كما هو مشاهد، وليس ذلك لأنها تطلب أمكنتها الطبيعية من حيث هي أمكنة، بل إنّما تطلب بالحركة الجهات والأوضاع الحاصلة لها بالنسبة إلىٰ حدود الجهات، كما سيأتي بيانه.

وأيضاً لو كانت الجهة بحسب الخارج معدومة صرفة لما امتازت جهة الفوق عن جهة التحت بحسب نفس الأمر، ولا اليمين عن الشمال، ولا جهة القدّام عن جهة الخلف؛ لأنّه علىٰ هذا التقدير تكون الجهة من مخترعات الوهم، من غير أن يكون لها منشأ في الوجود، ومادّة بحسب الواقع، لكنّا نعلم ضرورة حسية امتياز الجهات بعضها عن بعض امتيازاً بحسب الواقع، وفي نفس الأمر، فهي موجودة بوجه ما.

١ ـ الأسفار الأربعة: ٤ : ٥٧، تحت عنوان: تذنيب.

وصل

الجهات غير متناهية؛ لأنّ الجسم يقبل القسمة إلىٰ لا نـهاية، فـيمكن أن تخرج منه خطوط غير متناهية ذاهباً كلّ منها إلىٰ جهة أخرىٰ.

والمشهور منها ستّ؛ لأنّ الأبعاد المعتبرة في الأجسام ـ وهي المتقاطعة علىٰ الزوايا القائمة ـ ثلاثة، ولكلّ منها طرفان، فأطرافها الستة هـي الجـهات الست.

والحقيقية منها اثنتان، هما: الفوق، والتـحت، وهـما مـختلفتان بـالطبع والنوع؛ وذلك لتوجّه بعض الأجسام في حركته الطبيعية إلىٰ إحداهما، والبعض الآخر المباين له بالطبع إلىٰ الأخرىٰ.

والطبيعة إذا اقتضت توجّهاً ورغبة من شيء إلىٰ شيء فلابد وأن يكـون الشيئان متخالفين نوعاً، والأطراف وإن اتـفقت آحـادها فـي كـونها نـقطاً، أو خطوطاً، لكنها ممّا يقبل التخالف الحقيقي من جهة حيثيات مختلفة تلحقها، فإنّ للحد الواحد، من حيث كونه عالياً يخالف نفسه من حيث كونه سافلاً، تـخالفاً نوعياً راجعاً إلىٰ التخالف النوعي بين العلو والسفل، فإنّ المضاف المشـهوري ـ من حيث هو مضاف ـ حكمه حكم المضاف الحقيقي، ومـن ثـمّة لا تـتبدّل إحداهما بالأخرىٰ؛ إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما إلىٰ شيء خارج عنهما، فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الإنسان، ولا تحتية التـحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه، بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك، فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان علىٰ الوضع الطـبيعي، لا أن ينقلب الفوق تحتاً، وبالعكس.

بخلاف الأربع الباقية، فإنها ليست بحقيقية، فإنّ كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة، بل باعتبار إضافتها إلىٰ ما هو خارج عنها، بل كلّ منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت، اعتبرت معها إضافة إلىٰ شيء تارة، فصارت بها جهة، وإلىٰ مقابل ذلك الشيء أخرىٰ، فصارت بها جهة أخرىٰ مقابلة للجهة الأولىٰ، ولهذا تتبدل تلك الإضافات، فإنّ اليمين ـ مثلاً ـ بالحقيقة جهة فوق، أو تحت، اعتبر كونها واقعاً فيما يلي أقوىٰ جانبي الإنسان.

وكذا اليسار إنّما هو إحداهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين، ولهذا ينقلب اليمين يساراً، وبالعكس، بانقلاب الإضافتين.

وصل

الجهات محدودة؛ لأنها منتهىٰ الإشارة، ولأنه لو لم تنته جهة الفوق إلىٰ ما هو فوق حقيقي، لا فوق له، لكان لكلّ فوق فوق، وهكذا إلىٰ لا نهاية، فلم يكن شيء من هذه الفوقات فوقاً أصلاً، لا حقيقياً، وهو ظاهر، ولا إضافياً؛ لأنّه فرع الحقيقي، فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه، وهكذا في جميع الجهات، فلابد من كلّ جهة إلىٰ نهاية ينتهي إليها السلوك والإشارة، وإلّا فلا سلوك ولا إشارة، هذا خلف.

فلابد لجهة السفل من نهاية، هي أسفل سافلين، ولجهة العلو من غاية، هي أعلىٰ علّيّين.

وصل

الجهات غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة؛ لأنها لو انقسمت ووصل المتحرّك إلىٰ أقرب الجزئين، فإما أن يسكن، أو يستمر علىٰ حركته، فإن سكن لزم أن يكون المقصد هو الجزء الأقرب، ولا يكون للأبعد مدخل أصلاً.

وإن تحرّك فإما أن يتحرّك عن المقصد، أو إلىٰ المقصد، فإن تحرّك عن المقصد لم يكن أبعد الجزئين من الجهة، وإن تحرك إلىٰ المقصد لم يكن الأقرب من الجهة، فالجهة ليست بجسم؛ لأنّ الجسم يقبل الانقسام في سائر الامتدادات، فهي إذن غير جوهر؛ لبطلان ما سوىٰ الجسم من ذوات الأوضاع الجوهرية، فهي قائمة بأمر آخر، جسم أو جسماني، يحدّدها ويعيّن وضعها.

وصل

ذلك الأمر لا يجوز أن يكون خلاء؛ لامتناعه، كما مرّ، ولا ملاء متشابهاً، وإلّا لما كانت الفوق والتحت مختلفتين بالطبع؛ ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه، وعدم تحقق الأمور المتخالفة بالذات فيه، فهو إذن شيء مختلف خارج ممّا يتشابه، فهو إمّا جسم واحد من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد، أو جسمان يحدد كلّ واحد منهما واحدة من الجهتين.

أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدداً؛ لأنّ كلّ امتداد فله جهتان، هما طرفاه، وذلك لوجوب تناهيه، كما مرّ، وكذلك اللتان بالطبع فإنهما أيضاً طرفا امتداد، فالمحدد يجب أن يحدد جهتين معاً، والجسم

الواحد من حيث هو واحد إن حدّد ما يليه بالقرب، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله؛ لأن البُعدَ عنه ليس بمحدود.

وأمّا التحديد بالجسمين فهو أيضاً باطل؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون علىٰ سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، أو علىٰ سبيل المباينة، والأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض؛ لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين بالقرب الّذي يتحدد بإحاطته، والبُعد الّذي يتحدد بأبعد حد من محيطه وهو مركزه، فهذا القسم يرجع إلىٰ ما كان المحدد جسماً واحداً لا من حيث هو واحد.

وأمّا القسم الآخر، وهو أن يكون بالمباينة، فباطل لوجهين:

أحدهما: أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلّا القرب منه، ولا يتحدّد البعد عنه، فإذن لا تتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما.

وقلنا: إن المحدد يجب أن يحدد الجهتين معاً؛ وذلك لأنّه لا يجوز أن يكون التحدّد بجسمين متباينين، باعتبار القرب فقط من غير احتياج إلىٰ اعتبار البعد، بأن يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع، ويتحدد بقرب كلّ منهما واحدة من الجهتين؛ لأنّ تينك الجهتين متقابلتان، حتّىٰ أن أيّ بُعد فرض من أحدهما كالفوق ـ مثلاً ـ في كلّ جانب يمتد إلىٰ الجهة الأخرىٰ الّتي يقابلها، وهي السفل، وبالعكس.

فعلىٰ التقدير المذكور لا يلزم أن يكون البعد عن أحد الجسمين قرباً من الآخر؛ لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما، فالبعد عن أحدهما الّذي ليس قرباً من الآخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكلّ من جهتي القرب منهما؛ إذ كلّ جهة راجعة إلىٰ الجهة الحقيقية، كما مرّ ذكره، لكن المعلوم

من الجهة الحقيقية ليس إلّا الفوق والتحت.

والوجه الثاني: أن لكلّ واحد منهما جهات لا تتناهىٰ بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات، وعلىٰ بُعد معيّن منه، دون سائر الأبعاد الممكنة، ليس بأولىٰ من وقوعه في جهة أخرىٰ، وعلىٰ بُعدٍ آخر ممّا يمكن، فإنّ الوقوع في كلّ جهة وعلىٰ كلّ بُعدٍ من ذلك ممكن بحسب العقل، وإن امتنع فلمانع مؤثر في التحديد، وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً، ذا وضع، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض، وعلىٰ بُعدٍ معيّن منهما، كالكلام فيهما، فإن علل بهذين صار دوراً، وإلّا تسلسل، ولمّا بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتمّ بجسم واحد، لا من حيث هو واحد، ولا علىٰ أي وجه يتّفق، بل من حيث الإحاطة وهي الحالة الموجبة لتحديدين متقابلين، كما مرّ، فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات.

وصل

وهذا الجسم لا يجوز أن يفارق موضعه؛ لأنّ كلّ ما يقبل الحركة الأينية فإنّه متّجه إلىٰ جهة، وتارك أخرىٰ، وكل ما هذا شأنه فالجهات متحددة قبله، لا به، ولا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة، أو متشابهة؛ لأنّ اختصاص كلّ جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخّر الجهة عن أجزائه المتقدّمة عليه، ويلزم من ذلك تقدّم الجهة علىٰ محدّدها.

وأيضاً لا يخلو إمّا أن يكون لكلّ من أجزائه شكل طبيعي، أو قسري، فإن كان الأوّل، والشكل الطبيعي للبسيط إنّما هو الكرة، للزم تحقق الخلاء في فرج

تلك الأجزاء، ولاستحال أن يحصل من مجموعها سطح واحد كري، متصل الأجزاء.

وإن كان الثاني كان كلّ منها طالباً للشكل الطبيعي عند زوال القاسر، فإنّ القاسر لا يكون دائمياً، فيكون قابلاً للحركة الأينية، هذا خلف.

فإذن هو بسيط، ليس له أجزاء إلّا بالفرض.

وصل

ويجب أن تكون نسب تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلىٰ بعض، وجميعها إلىٰ المركز، وهي الّتي يلحقها الوضع بسببها متشابهة؛ لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلىٰ المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبُعد غير جهة البعيد وبُعده، اختلاف أجزاء المحدد، ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة علىٰ محددها، هذا خلف.

وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة، فإذن محدّد الجهات مستدير الشكل، وله التقدّم علىٰ سائر الأجسام ذوات الجهات من حيث إنها ذوات جهات، تقدّماً بالطبع؛ لتوقّفها من هذه الحيثية علىٰ الجهة المحدّدة به.

وصل

ويجب أن يكون مصمتاً؛ لامتناع الخلاء، فما لم يكن مصمتاً لم يدخل في دار الوجود، فما لم يكن مصمتاً لم يحدد الجهات، فالمحدد للجهات في الحقيقة هو مجموع الأجسام والجسمانيات بأسرها من حيث وحدتها، وبهذا الاعتبار

عبّر عنه أو عمّا يحيط به إحاطة غير وضعية بالعرش، في قوله سبحانه: ﴿خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثمّ استوىٰ علىٰ العرش﴾[١]، أي علىٰ المجموع.

كما قال الإمام الصادق عليه السلام، في قوله تعالىٰ: ﴿الرحمن علىٰ العرش استوىٰ﴾[٢]: «إنه استوىٰ من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء»[٣].

وقال أيضاً: «العرش من وجه هو جملة الخلق»[٤].

وتمام الحديث يأتي مع تتمة الكلام في العرش. ويأتي أيضاً أنّه غير ذي وضع، ولا في جهة.

وصل

ويجوز علىٰ هذا الجرم المحدد أن يتحرك بالحركة الوضعية الدورية؛ لأنّ بعض الأوضاع ليس أولىٰ له من بعض، لما ثبت من بساطته، وقد دريت أن لكلّ جوهر جسماني طبيعة ونفساً وعقلاً، فهذا الجرم كذلك، بل هو أولىٰ بذلك، بل طبيعته ونفسه وعقله من جهة هو طبيعة مجموع الأجسام، ونفس الكل، وعقل

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٥٩.
٢ ـ سورة طه، الآية ٥.
٣ ـ الكافي: ١ : ١٢٨، ح ٧.
٤ ـ معاني الأخبار: ٢٩، ح ١، والحديث هكذا: عن المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسي ما هما؟ فقال: العرش في وجه هو جملة الخلق، والكرسي وعاؤه، وفي وجه آخر العرش هو العلم الّذي أطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه، والكرسي هو العلم الّذي لم يطلع الله عليه أحداً من أنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام.

الكل، باعتبار جهة وحدتها، فإنّ للكلّ وحدة، كما يأتي بيانه إن شاء الله، ولتكن هذه الأحكام ثابتة عندك، ولله الحمد.

في الحركة والسكون

﴿وترىٰ الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب﴾[١]

أصل

كل ما له جهتا قوّة وفعل، فله من حيث كونه بالقوة أن يخرج إلىٰ الفعل بغيره، وإلّا لم تكن القوّة قوّة.

وهذا الخروج إمّا بالتدريج، أو دفعة، والأوّل معنىٰ الحركة، ويقابله السكون تقابل العدم والملكة.

ثم الحركة لكونها صفة لابدّ لها من قابل، ولكونها حادثة، بل حدوثاً، لابدّ لها من فاعل، ولابدّ من أن يكونا متغايرين؛ لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً، فعلاً وقبولاً تجدديين، وكون معطي الكمال قاصراً عنه، فالمحرّك لا يحرّك نفسه، بل شيئاً لا يكون في نفسه متحرّكاً، لتكون حركته بالقوة، فقابل الحركة أمر بالقوة، وفاعلها أمر بالفعل، إمّا من هذه الجهة، وإما من كلّ جهة، ولا محالة منتهىٰ جهات الفعل إلىٰ ما هو بالفعل من كلّ وجه؛ دفعاً للدور، والتسلسل.

كما أن جهات القوّة ترجع إلىٰ أمر بالقوة من كلّ وجه، إلّا كونه بالقوة؛ دفعاً لهما.

١ ـ سورة النمل، الآية ٨٨.

وصل

للحركة معنيان:

أحدهما: توسط الشيء بين المبدأ والمنتهىٰ بحيث أي حدّ يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله إليه، ولا بعده فيه، وهو صفة واحدة شخصية، غير متغيّرة بتبدّل حدود التوسّط، لكن بواسطة نسبته إلىٰ حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية بالفرض، إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة، فهو مستقرّ بحسب الذات، غير مستقر بحسب النسبة إلىٰ تلك الحدود، وكما أن كلّ حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل، ولكن بالقوة، فكذلك كلّ كون من هذه الأكوان لا يكون إلّا بالقوة، فهذا المعنىٰ من الحركة وجود بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، ويسمىٰ بالحركة التوسطية.

والثاني: ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه إلىٰ حدود المسافة، وهو أمر متّصل منطبق علىٰ المسافة، منقسم بانقسامها، واحد بوحدتها، ويسمىٰ بالحركة القطعية. والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة، كرأس مخروط مماس لسطح، يرسم بحركته وسيلانه علىٰ ذلك السطح خطاً، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة، يحصل من استمرارها علىٰ ذلك السطح خط تفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له، ولأجزائه، بل متأخّرة عنه، ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط، وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقط المفروضة فيه الّتي لم تفعله، بل تأخّرت عنه، وهي الأكوان المفروضة

حسب انفراض حدود المسافة، وسنبين أن الزمان مقدار الحركة، فـفيه أيـضاً شيء، كالراسم، يقال له الآن السيال، وشيء كالمرسوم، يقال له الزمان المتصل، وأشياء كالحدود والنهايات، يقال لكلٍّ منها الآن بالمعنىٰ الآخر.

وكل من الأمور الثلاثة في كلّ واحد من الأشياء الثـلاثة يـنطبق عـلىٰ نظيرَيْه في الآخرين، وليس الباقي مع المتحرك إلّا الواحد المستمر من كلّ منها؛ ضرورة أنّه لا يكون مع المنتقل خط المسافة، إذ قد خلّفه، ولا الحركة بـمعنىٰ القطع، فقد انقضت، ولا الزمان المتصل، فقد مضىٰ.

فإذن إنّما يكون معه من القطع التوسط، ومن المسافة النقطة، أو ما فـي حكمها، ومن الزمان الممتد ذلك الآن.

والمتحرّك من حيث إنّه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الأمور الثلاثة فيه، فإنّه من حيث إنّه متوسّط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدأ لنفسه من حيث إنّه قد انتقل؛ إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق عـلىٰ المسافة، ونفسه من حيث إنّه وصل إلىٰ حدٍّ حدٍّ مبدأ لنفسه من حيث إنّه قـطع المسافة إلىٰ ذلك الحد.

وصل

فللحركة وجود ضعيف تدريجي، بعضه سـابق، وبـعضه لاحـق، وليس موجوديّتها في الخارج إلّا تحقّق حـدها فـيه، وصـدقها عـلىٰ أمـر كـوجود الإضافات، وأمّا حضورها الجمعي فليس إلّا في الذهن.

والحركة بمعنىٰ التوسط وإن كان لها إيهام بالقياس إلىٰ الحصولات الآنية

والزمانية، الّتي يعتبرها العقل، إلّا أنها مع ذلك لها تعيّن من جهة تعيّن الموضوع، ووحدة المسافة، ووحدة الزمان، والفاعل المعين، والمبدأ الخاص، والمنتهىٰ الخاص، ويكفيها هذا القدر من التعيّن لضعف وجودها، ونسبة تلك الحصولات إلىٰ التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلىٰ الكلي، ونسبتها إلىٰ معنىٰ القطع المتّصل نسبة الأجزاء والحدود إلىٰ الكل، وكلا المعنيين ذو حظّ من الوجود، وإن كان ضعيفاً.

أصل

الحركة لا تقع في الآن، وإلّا يلزم أن يكون بإزائه جزء غير متجزّىء من المسافة، لتطابقهما، وقد دريت استحالته، فكلّ آن يفرض في أثناء الحركة لا يتّصف الجسم فيه بالحركة، ولا بالسكون؛ لأنّ تقابله معها تقابل العدم والملكة، ولاتّصال الحركة، ولا يلزم من ذلك خلوّ الموضوع عنهما؛ لأنّ الحركة في الآن أخصّ من اللاسكون، وممّا يساويه، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه؛ لتحققه بالحركة، لا في الآن.

والحاصل: أن الآن إن أخذ ظرفاً للاتّصاف، فالجسم يتّصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان، لا فيه، وإن جعل ظرفاً لوقوع الحركة، أو السكون، فلا يقع شيء منهما فيه، ولا يلزم خلوّ الموضوع عن الاتّصاف بهما.

أصل

الحركة: إمّا ذاتية، أو عرضية.

والذاتية: ما تكون القوّة المحركة فيه موجودة في المتحرك، من حيث إنّه متحرك، وهي: إمّا إرادية، أو طبيعية، أو قسرية، أو تسخيرية؛ وذلك لأنّ القوّة المحركة إمّا غير مستفادة من خارج، أو مستفادة منه.

وعلىٰ الأوّل إمّا مع شعور، أو لا معه، وعلىٰ الثاني إمّا علىٰ سبيل الإعداد، أو الفاعلية.

فالأول هي الإرادية، كحركة الأفلاك، والحيوانات. والثاني هي الطبيعية، كحركة العناصر، والنباتات. والثالث هي القسرية، كحركة الحجر المرمي إلىٰ فوق، والشجر إلىٰ اليمين والشمال بالريح. والرابع هي التسخيرية، كحركة المواد، والأجساد، بما هي مادّة وجسد، لا بما هي محصّلة أنواعاً بحركات ما فيها من الصور والطبائع والنفوس، وكانفعال السافل من العالي.

والعرضية: ما يقابل الذاتية، كحركة المحمول.

وقد يتركّب بعض هذه مع بعض، فيختلف بالاعتبار، كحركة النبات فإنها تسخيرية وطبيعية، باعتبارين.

أصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور، لكن مع انضمام ميل قسري إليها، يكون القاسر علّة معدّة له، ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية،

أو للميل القسري، لا ينتفي كلّ منهما بانتفائه، وليس كذلك.

وأمّا الحركة الإرادية والتسخيرية ففاعلهما النفس باستخدام الطبيعة المادية الّتي أحدثتها في الجسم، أعني القوّة المحرّكة للعضلات، والأوتار، والرباطات، فإنّ تلك القوّة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق، ومعلوم بالوجدان أن الأمر المميل للجسم والصارف له من مكان إلىٰ مكان، أو من حال إلىٰ حال لا يكون إلّا قوّة فعلية قائمة به، وهي المسماة بالطبيعة، فالطبيعة هي المميلة القريبة إياه.

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأمشاجه بالعدد، فإنّ تسخير النفس لهذه ذاتي؛ لأنها قوّة منبعثة من ذاتها، ولتلك قسري، ولهذا يقع الإعياء والرعشة بسبب تعصيها عن طاعتها أحياناً.

فللنفس طبيعتان مقهورتان، إحداهما مطاوعة لها، والأخرىٰ مكرهة، فثبت أن الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، إلّا أنّه في الطبيعية طبيعة مطلقة مجبولة، وفي القسرية طبيعة مقسورة، وفي الإرادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة، والكلّ ممّا تستخدمه القوّة العقلية المفارقة، طاعة لله تعالىٰ؛ إذ كما أنها تقيم كلاً من الصورة والمادّة بالأخرىٰ، أو معها، كذلك لها مدخل في إقامة كلّ ما يلزمهما من الاستحالات والحركات، وغيرهما.

فالحركة بمنزلة شخص، روحه الطبيعة، كما أن الزمان شخص روحه الدهر، والطبيعة بالقياس إلىٰ النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها. كذا أفاده أستاذنا، سلّمه الله[١].

١ ـ أنظر: الشواهد: ٩٠، تحت عنوان: تفريع نوري.

أصل

لابدّ في الحركة ـ في أي مقولة وقعت ـ أن يكون الموضوع فيها ثـابتاً، لوجوده وتشخصه، وتتبدل عليه أفراد تلك المقولة بحيث يكون له في كـلّ آن فرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة، يخالف الفرد الّذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية، أو صنفية، إلّا أنّه يكفي في بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية بوحدة عقلية فاعلية نورية، كالعقل المدبّر المـعتني بكـلاية الشخص، وحفظه في مراتب التطورات والتقلّبات في النشآت، أو بوحدة إبهامية قابلية، كوحدة المادّة الأولىٰ، فإنّه يكفي في تشخّصها وجود صورة ما، وكيفية ما، وكمّية ما، وأين ما، إلىٰ غير ذلك مـن الأعـراض، ويـجوز التـبدّل له فـي خصوصيّات كلّ منها، فهذه الأفراد الغير المتناهية إنّما تـوجد بـوجود واحـد اتصالي، له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب حدود مفروضة فيه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية، بالقوة لا بالفعل، وبالمعنىٰ لا بالوجود.

وهذا الوجود الواحد المتّصل مع وحدته وتشخّصه؛ حيث إنّ الوجود إنّما يتشخّص بذاته يندرج تحت أنواع كثيرة، وتتبدل عليه معانٍ ذاتـية، وفـصول منطقية، حسب تبدّله في شؤونه وأطواره، فهو مع وحدته واستمراره بعينه وجود متجدد، ينقسم إلىٰ سابق ولاحق، وناقص وكامل، وله بـعينه أبـعاض وأفـراد، بعضها زائل، وبعضها حادث، وبعضها آت، ولكلّ من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين، وعدم في غير ذلك، قبله وبعده.

فما أعجب حال مثل هذا الوجود، وتجدده في كلّ حين، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه.

وصل

وليست الحركة عبارة عن تغيّر حال المقولة المعينة، فإنّ معنىٰ التسوّد ـ مثلاً ـ ليس أن سواداً واحداً يشتد حتّىٰ يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد، نفس السواد.

كيف، وذات الأوّل في نفسها كانت ناقصة، والزائدة ليست بعينها الناقصة، وليس لأحد أن يقول ذات الأوّل باقية وينضم إليه شيء آخر، فإنّ الّذي ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً، بل يكون شيئاً آخر، فما اشتدّ السواد في سواديّته، بل حدثت فيه صفة أخرىٰ، وإن كان الّذي ينضمّ إليه سواداً آخر، فيحصل سوادان في محل واحد، بلا امتياز بينهما في الحقيقة، أو المحل، أو الزمان، وهو محال.

وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك إلّا بانعدام ذات الأوّل، وحصول سواد آخر أشدّ منه.

وكذا الكلام في الحركة الكمية بعينه، فإنّ المقدار الأوّل ينعدم بالكلية، ويوجد مقدار آخر أزيد، أو أنقص، والعبرة ببقاء الأمر العقلي، والمادّة المبهمة، كما بيّناه.

أصل

الحركة: قد تكون في الكم، كالنموّ والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف.

وقد تكون في الكيف، كتسخّن الماء وتبردّه، وكانتقال الجسم من البياض

إلىٰ السواد علىٰ التدريج، وتسمىٰ استحالة.

وقد تكون في الأين، كانتقال الجسم من أين إلىٰ آخر تدريجاً، وتسمىٰ نقلة.

وقد تكون في الوضع، كحركة الكرة في مكانها، فإنّ بها تختلف نسب أجزائها بعضها إلىٰ بعض، وإلىٰ الأمور الخارجة علىٰ التدريج.

وقد تكون في الجوهر، علىٰ ما حقّقه أستاذنا، دام ظلّه[1]، واختص بتحقيقه، وقد نبّهنا عليه في بيان تجدد الطبيعة.

وممّا يدلّ عليه ـ أيضاً ـ استكمالات النفس الإنسانية من لدن كونها جنيناً، بل منياً، إلىٰ غاية كونها عقلاً بالفعل، وما هو فوقه، فإنّ الذهن الصافي، والقلب السليم يحكم بأن التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص، وبين الشيخ الحكيم والولي، ليس بأمور عرضية زائدة علىٰ جوهرية كلّ من هذين، حتىٰ لو فرض زوالها لم يتغيّر في تجوهره الحقيقي شيء.

وأيضاً لو كان حصول كلّ من الصور الواردة عليه من المنوية والنباتية والحيوانية والإنسانية، دفعية بلا تدرّج في الاشتداد والاستكمال، بل بحسب فساد وكون، للزم تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين فعله إلىٰ الآخر، وهذا غير جائز في الأفعال الطبيعية، بل إنّما جاز في الصناعات الاختيارية الّتي تكون بالقصد والرويّة.

وممّا يدلّ علىٰ الحركة الجوهرية ـ أيضاً ـ انقلاب الصورة النوعية من المائية إلىٰ الهوائية عند ورود الحرارة الشديدة عليها، المضعفة للمائية قليلاً قليلاً

---

١ ـ أنظر: الشواهد: ٩٦، ضمن «حكمة مشرقية».

بالتدريج، حتّىٰ تقرب طبيعة الماء إلىٰ طبيعة الهواء، وانتقصت مائيّته حتّىٰ صار هواء؛ إذ لو لم يكن حدّ مشترك بين الماء والهواء حتّىٰ يكون أسخن الأفراد المائية، وأبرد الأفراد الهوائية، لكان الانتقال للمادّة من الصورة المائية إلىٰ الصورة الهوائية بلا جامع، فيلزم إما تتالي الآنين، أو خلوّ المادّة عن الصور في آن واحد، وكلاهما مستحيل.

والسر في ذلك، ما دريت، أن الوجود ممّا يشتد ويضعف دون الماهية، وأن مبادىء الآثار هي وجودات الأشياء، لا ماهياتها، فالماء إذا اشتد في سخونته أو تضعف في برودته، وهما صفتان، وكل صفة عرضية لشيء، فهي معلولة لوجود جوهري، والوجود ما لم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن أن يختلف أثره في القوّة والضعف، لكن كلّ تضعّف أو اشتداد لا يوجب أن يتغيّر به حدّ الماهية في جواب «ما هو»، إنّما التدرّج في أحدهما ممّا ينتهي إلىٰ حيث يتغير جواب «ما هو» دفعة.

ومن هنا اشتبه الأمر علىٰ الجمهور، فزعموا أن الانقلاب دفعيّ، والاستحالة تدريجية، فأنكروا الحركة في الصورة، وأثبتوها في الكيفية.

وليس الأمر كذلك، بل الاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد، إلّا أن الاستحالة محسوسة في الأكثر، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين، إلّا في الأقل، ولا يلزم من ذلك وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بين جوهر وجوهر، بل هناك وجود واحد شخصي متصل، له حدود غير متناهية بالقوة، كما نبّهنا عليه علىٰ قياس الاشتداد الكيفي والكمّي، من غير فرق.

وصل

وأمّا بقية المقولات فلا تقبل الحركة إلّا بالعرض.

أما الإضافة فإنها إن كانت عارضة لمقولة تقع فيها الحركة، فهي متحرّكة بتبعيّتها، وإلّا فلا، فإنّ الماء إذا تحرّك في السخونة فقد انتقل من الأشدّ إلىٰ الأضعف، أو بالعكس، علىٰ التدريج بالتبعية.

وكذا الانتقال من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل تابع للانتقال من أين إلىٰ أين، والانتقال من الأكبر إلىٰ الأصغر تابع للانتقال الكمي، ومن الأشرف في الوضع إلىٰ الأخسّ فيه تابع للانتقال الوضعي.

وأمّا الملك فتبدّل الحال فيه إنّما هو أولاً في الأين، فإنّ الحركة أولاً في العمامة بحسب الأين، ثمّ في التعمّم، وفي السلاح ثمّ في التسلّح، فالحركة فيه بالعرض، لا بالذات.

وأمّا متىٰ، فإنّ وجود الحركة للجسم إنّما هو بتوسّطه، فإنّ كلّ حركة إنّما تكون في متىٰ، فلو كان فيه حركة لكان لمتىٰ متىٰ آخر، وهو محال.

وكذلك أن يفعل، وأن ينفعل، ليس فيهما حركة؛ لأنّ الحركة خروج عن هيئة قارّة إلىٰ هيئة قارّة؛ لأنها لو كانت عن هيئة غير قارّة لما كان خروج عنها وترك لها، بل إمعان في تلك الهيئة.

مثلاً: إن كانت الحركة من التسخّن إلىٰ التبرّد، وكان الجسم في حالة تسخّنه يتبرّد، فإنّه لم يخرج عن التسخّن حتّىٰ يكون قد تحرك في مقولة أن ينفعل، فإن كان قد ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن ينفعل.

وأيضاً لو كان في مقولة متىٰ حركة للزم أن يكون له في كلّ آن يفرض من زمان حركته فرد من أفراده، كسنة أو شهر، أو غير ذلك، مع أن الآن طرف لأفراده.

وعلىٰ هذا القياس حكم المقولتين الأخريين، إذ أخذ في مفهوميهما التدرّج وعدم الاستقرار، فإنّهما التأثير والتأثّر علىٰ نهج التجدد الاتصالي، فالانتقال فيهما دفعي ليس علىٰ سبيل الحركة.

وأمّا ازدياد الحركة في الكيف، أو الكم، أو غيرهما، شدّة وسرعة، ازدياداً تدريجياً، فليس من الحركة في أن ينفعل في شيء حتّىٰ يكون سلوكاً من انفعال ضعيف إلىٰ انفعال شديد علىٰ التدريج؛ لأنّ هذا السلوك وإن كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلاً بحسب الحس، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك توجد فيه مرتبة واحدة من السرعة، باقية مستمرة في بعض من الزمان الّذي يقع الكلّ فيه، فالانتقال من السرعة إلىٰ سرعة أخرىٰ أشدّ منها ليس شيئاً فشيئاً، وإن كان أصل السلوك تدريجياً.

أصل

الحركة إمّا سريعة، وهي الّتي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي، أو الأقصر، أو مسافة مساوية في زمان أقل. وإما بطيئة، وهي ما يقابلها.

والبطؤ ليس لتخلل السكنات، وإلّا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الّذي يقطع خمسين فرسخاً ـ مثلاً ـ في يوم واحد إلىٰ حركاته، كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم إلىٰ حركات الفرس، لكن فضل تلك

الحركات أزيد من حركاته، فسكنات الفرس أزيد من حركاته، مع أنا لا نحسّ بشيء من سكناته.

وصل

الحركة لا تخلو عن حدّ ما من السرعة والبطؤ؛ لأنّ كلّ حركة إنّما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت، أو غيرها في زمان ما، وقد يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة أو ما يجري مجراها بزمان أقل من ذلك الزمان، فتكون الحركة أسرع من الأولىٰ، أو بزمان أكثر، فتكون أبطأ منها.

والمراد من السرعة والبطؤ شيء واحد بالذات، وهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف، وإنما تختلفان بالإضافة العارضة لهما، فما هو سرعة بالقياس إلىٰ شيء، هو بعينه بطؤ بالقياس إلىٰ آخر.

وصل

ولمّا كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية، وكانت الطبيعة الّتي هي مبدأها نسبة جميع الحركات المختلفة الشدة والضعف إليها واحدة، كان صدور حركة معيّنة منها دون ما عداها ممتنعاً؛ لعدم الأولوية، فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم، أو الكيف، أو الوضع، أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه، كحال ما فيه الحركة من رقّة القوام وغلظه، ثمّ اقتضت بحسبه الحركة، وذلك الأمر هو الميل، وهو محسوس في الحركة الأينية، يحسّه الممانع، ويوجد مع عدم الحركة أيضاً، كما نجده من الزقّ

المنفوخ فيه إذا حبسناه بأيدينا تحت الماء، وكما نجده من الحجر إذا أسكنّاه في الهواء، فلا يحتاج إثباته فيها إلىٰ مزيد بيان.

وكذا في الحركة الكمية؛ لأنها مستلزمة للأينية، إذ لابدّ للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه، أو خارج يتحرك منه.

وأمّا الوضعية، فلأنّ أجزاء المتحرك بتلك الحركة تخرج عن أمكنتها، فاستدعت ميلاً ومدافعة.

وكذا الحركة الكيفية إذا كانت طبيعية، فإنها لما كان منشأ التبدل فيها ـ حينئذ ـ هو المتحرك، فقد أخرج نفسه من كيفية وطلب كيفية أخرىٰ، فله مدافعة من الكيفية الأولىٰ إلىٰ الكيفية الثانية، وهو المراد بالميل فيها.

وكذا الكلام في الحركة الجوهرية.

وصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم البتّة؛ وذلك لما سيأتي من أن كلّ جسم فله حيّز طبيعي، ولا يكون لجسم حيّزان طبيعيّان، فالصورة الكائنة لا تخلو إمّا أن تحصل في حيّزها الطبيعي، أو في حيّز غريب، وعلىٰ الثاني يقتضي ميلاً مستقيماً إلىٰ حيّزها الطبيعي، وعلىٰ الأوّل كانت قبل الفساد حاصلة في حيّز غريب، فكانت تقتضي ميلاً مستقيماً إلىٰ حيّزها الطبيعي.

وصل

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما، كان منقسماً إلىٰ أقسامها، فمنه ما يحدث من طباع المتحرك، وينقسم إلىٰ ما تحدثه الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، وإلىٰ ما تحدثه النفس، كميل النبات عند تبرّزه من الأرض، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلىٰ جهة، ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه، كميل السهم عند انفصاله عن القوس.

وإنما تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها، والاختلاف الذاتي هو الّذي يكون بحسب قوّة الميل الطبيعي وضعفه، وهو أن يكون الأقوىٰ بحسب الطبع، كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسري، والأضعف أقل امتناعاً، وما عدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة، وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً، إمّا لعدم تمكّن القاسر منه، كالرملة الصغيرة، أو لعدم تمكّنه من دفع الموانع، كالتبنة، أو لتخلخله الّذي لأجله تتطرّق إليه الموانع بسهولة، كالريشة، أو لغير ذلك.

وصل

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة، وكان من الممتنع أن يتحرّك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات؛ لأنّ الحركة الواحدة تقتضي توجهاً إلىٰ مقصد ما، ويلزمه عدم التوجه إلىٰ غير ذلك المقصد.

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلىٰ كلّ واحد من

المقصدين معاً، ويمتنع أن يقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً، فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل، سواء كانا مستقيمين، أو مستديرين، أو مختلفين، إلّا أن يكون أحدهما بالعرض، كما تجتمع حركتان كذلك.

فإذا طرأ علىٰ جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان، أعني القاسر والطبيعي، فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري، وبطل الطبيعي، ثمّ تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في إفنائه قليلاً قليلاً، وتقوىٰ الطبيعة بحسب ذلك، ويأخذ الميل القسري في الانتقاص، وقوّة الطبيعة في الازدياد إلىٰ أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري، فيبقىٰ الجسم عديم الميل، ثمّ تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتدّ الميل بزوال الضعف، فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة، والميل القسري قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة.

أصل

الحركة لا تكون طبيعية إلّا ويكون الجسم علىٰ حالة غير طبيعية، كَأينٍ غير طبيعي، أو وضع، أو كم، أو كيف كذلك، وبإزاء كلّ حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية؛ لأنّ الجسم إذا خلّي وطباعه لم يكن له بدّ منها، فاقتضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط، فإن كانت غير حاصلة فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصّلها، وإن كانت حاصلة فهو بعينه يستلزم سكوناً، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة.

فالجسم إذا وصل إلىٰ الحالة الطبيعية يجب أن يبطل ميله إليه، ولم يكن له ميل عنه، فإذن هو عديم الميل في هذه الحالة.

أصل

لابدّ بين كلّ حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لأنّ المبدأ القريب لتحرك الجسم من حدّ إلىٰ آخر في المسافة وهو الميل، أو ما يجري مجراه، يجب أن يكون معه، فالموصل له إلىٰ ذلك الحدّ يجب وجوده عند وجود الوصول، وهو آن الوصول، ولا امتناع في ذلك؛ إذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آنيّ الوجود بالضرورة.

ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد، أو انعطف، فلذلك الرجوع أو الانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له؛ لأنّ الميل للواحد لا يكون علّة للوصول إلىٰ حدّ معين، وللمفارقة عنه رجوعاً، أو انعطافاً، والميل حدوثه في الآن، وليس أن حدوث الميل الثاني هو الآن الّذي صار الميل موصلاً بالفعل؛ لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلىٰ جهتين مختلفتين، فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الّذي صار فيه الميل الأوّل موصلاً بالفعل، وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة، وهو المطلوب.

وصل

الحبّة المرميّة إلىٰ فوق إذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركتها النزولية حركة عرضية، كحركة جالس السفينة، فلا تنافي سكونها الذاتي، فلا يلزم منه

سكون الجبل، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه.

وبه تندفع كثير من الشبهات في هذا الباب.

أصل

قد سبق أن الجهات بالطبع، إمّا فوق، وهو المحيط، وإما تحت، وهو المركز، فالميل الطبيعي إمّا يتوخّىٰ الفوق، وهو الخفّة، وتختص بالنار والهواء وما غلبا، أو أحدهما، عليه من المركبات. وإما يتوخىٰ السفل، وهو الثقل، ويختص بالأرض والماء، وما غلبا، أو أحدهما عليه، وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها.

وأمّا الميل الّذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز أن يكون طبيعياً؛ لأنّ الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة لطلب حالة ملائمة، فلا جرم إذا وصل المتحرّك إلىٰ تلك الحالة الملائمة استقرّ، واستحال أن يعود بالطبع إلىٰ ما فارقه، وما من حالة في الاستدارة إلّا ويعود إليها المتحرّك، بل توجّهه عنها هو بعينه توجّه إليها، وهو زائد حايد، فلا يكون ذلك بالطبع.

وأيضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها إلّا بحسب ما يليق بأحوال الجسم بما هو جسم، وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والأحياز، وليس الموافق لحال الجسم المعين بما هو جسم إلّا أمر محصور في مكان أو وضع لا يتعداه، فلا يكون مطلوبه من الأوضاع إلّا واحداً، وكذلك من الأحياز والمقادير، ولا يكون واحداً بالعموم ولا مختلفاً بالأعداد، فإنّ ذلك شأن الوجود العقلي، أو النفسي، ليس إلّا، كذا أفاد أستاذنا، مدّ ظلّه.

وسنبيّن أن حركات الأفلاك مستديرة، وضعية، نفسانية، فالحركات البسيطة ثلاثة: حركة من المركز، وحركة إليه، وحركة عليه، وفي كلّ منها ميل بسيط، اثنان مستقيمان طبيعيان، وواحد مستدير نفساني.

في الزمان والآن

﴿ولكلّ أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[١]

أصل

الشيء إذا كان عدمه مع وجود شيء آخر، فإذا صار موجوداً كان ذلك الشيء متقدّماً عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده، فتقدم الشيء المتقدّم ليس باعتبار نفس ذاته؛ لأنّ ذاته قد توجد مع ذات المتأخّر، بخلاف قبليّته، كالأب بالقياس إلىٰ الابن، فإنّ جوهر الأب قد يوجد مقارناً لجوهرين، وأمّا قبليّته للابن فلا توجد مع جوهر الابن، فإذن قبليّته زائدة علىٰ ذاته.

ولا باعتبار وصف لازم لذاته، فإنّه ـ أيضاً ـ باطل، يظهر بطلانه بما ذكر من أن ذات المتقدّم توجد مع زوال وصف التقدّم، وذلك عند كونه مقارناً لوجود ما تقدّم عليه، ولا نفس عدم المتأخّر؛ إذ قد يكون بعد وجوده أيضاً، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدّم، واعتبار نفس عدم المتأخّر؛ إذ قد تتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد، كما إذا فرضنا وجود الأب مع العدم الحاصل لابنه بعد

١ ـ سورة الأعراف، الآية ٣٤.

الوجود، مع أنّه ليس بهذا الاعتبار متقدّماً علىٰ ابنه، بل متأخّر عـنه، ولا ذات الفاعل، فإنّه قد يكون قبل، ومع، وبعد.

وبالجملة: لابدّ لعروض القبلية والبعدية من أمر يكون عروضهما له لذاته؛ إذ كلّ صفة يتّصف بها شيء أو أشياء لا بالذات، فلابد لها أن تنتهي إلىٰ ما يتّصف بها بالذات؛ لاستحالة التسلسل، ولا يجوز أن يكون المعروض بالذات للـقبلية وللبعدية، أموراً متفاصلة غير منقسمة يقتضي كلّ منها لذاته سبقاً علىٰ لاحـقه، ولحوقاً بسابقه؛ إذ لو فرضنا متحرّكاً نقطع بحركته مسافة تكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، فإذا تحقق قبليات وبعديات متفرقة متجددة علىٰ سبيل الاتـصال والانـطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب أن يكون المعروض بالذات لتـلك القـبليات والبعديات أمراً لا يزال متصرّماً ومتجدّداً علىٰ الاتصال، بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرّم والتجدّد عنه، ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد، ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً، والبعد منه قبلاً، وهذا هو المعني بالزمان.

وصل

وأيضاً إذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة والبطؤ، وأخرىٰ في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فإن توافقتا في الأخـذ والتـرك، بأن ابتدأتا معاً، وانتهيتا، فلا محالة يقطعان المسافة معاً، وإن تخالفتا فـي الأخـذ، فبالضرورة تقطع الثانية أقل من الأولىٰ، وكذا إن توافقتا فـي الأخـذ والتـرك وكانت إحداهما أبطأ، فإنها تقطع أقل، فبين أخذ السريعة الأولىٰ، وتركها إمكان قطع مسافة معيّنة بسرعة معيّنة، وإمكان قطع مسافة أقلّ منها ببطؤ معيّن، وبين

أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان الأوّل، لكونه جزءً من ذلك الإمكان، فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات، تقع فيه الحركة، وتتفاوت بتفاوته ؛ ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلىٰ ما يكون قبوله إياه بالذات، وهو الّذي عبّرنا عنه بالإمكان، وهو متّصل واحد ؛ لأنّه لو كان منقسماً إلىٰ أمور غير منقسمة لأدّىٰ ذلك إلىٰ تركّب المسافة من الأجزاء الّتي لا تتجزىٰ؛ لانطباقه علىٰ الحركة المنطبقة علىٰ المسافة، وليس هو نفس شيء من المسافة، والحركة والسرعة والبطوء ؛ لأنّ كلّ واحدة منها تختلف مع الاتفاق به، وتتّفق مع الاختلاف فيه، وهو غير ثابت ؛ إذ لا توجد أجزاؤه معاً، وإلّا لكان إمّا مقداراً للمسافة، أو لمادّة المتحرك، وكل منهما باطل ؛ إذ علىٰ الأوّل يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة، أو مسافات متساوية، متساوية في ذلك الإمكان، وليس كذلك.

وعلىٰ الثاني يلزم كون زيادة المادّة بزيادته، ونقصانها بنقصانه، ويلزم كون الأصغر جسماً أسرع حركة، والأكبر أبطأ، وإذا ثبت أنّه مقدار، وأنّه متّصل واحد، وأنّه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو إذن سوىٰ الزمان ؛ إذ هو المعنيّ منه، فهو إذن موجود.

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله الغير القار، إمّا مقدار جوهري مادي غير ثابت الذات، بل متجدد الحقيقة، أو مقدار تجدده وعدم قراره.

وبالجملة: إمّا مقدار حركة، أو ذي حركة يتقدّر به من جهة اتصاله، ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي إلىٰ متقدّم ومتأخّر، فهذا النحو من الوجود له

ثبات واتصال، وله ـ أيضاً ـ تجدد وانقضاء، فكأنه شيء بين صرافة القوّة، ومحوضة الفعل، فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلىٰ فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرّمه يحتاج إلىٰ قابل يقبل إمكانه، وقوّة وجوده، فلا محالة يكون جسماً، أو جسمانياً.

وأيضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد، وقابل واحد؛ إذ الصفة الواحدة يستحيل أن تكون إلّا لموصوف واحد، من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدّد وانقضاء وتصرّم، ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرّم، وكذا قابله يجب أن يكون ممّا يلحقه أكوان تجددية علىٰ نعت الاتصال والوحدة، ففاعله علىٰ الإطلاق لابدّ وأن يكون أمراً ذا اعتبارين، وله جهتان، جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجددية.

فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية، ونسبته إلىٰ أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، ويفعله وما معه فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقائه معاً؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بقاؤه عين حدوثه.

وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه، ويفعل أخرىٰ، بحسب هويات أبعاضه المخصوصة، كذا أفاد أستاذنا[1].

---

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١١٥، فصل ٣٠.

وصل

وإذ هو شيء واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرّة بـه الحافظة له يجب أن تكون مثله في الاتصال الوحداني، فـما هـي بـالحركات المستقيمة الأينية، ولا الكمية، ولا الكيفية ؛ لأنها متوجهة إلىٰ غاية ما، ثمّ راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانية، واستلزام الكمية والكيفية للأينية، فلا يتصل شيء منها بعضها ببعض، بحيث يصير المجموع حركة واحدة، فهي ـ لا محالة ـ متكثّرة غير وحدانية، ويجب أيضاً أن تكون أسرع الحـركات وأظـهرها فـعلية ؛ لأنّ الزمان المستحفظة بها أظهر المقادير آنية، وأوسعها إحاطة ؛ ولأنه كمية سـائر الحركات وعددها ومقدارها، المضبوطة هي به، وما يكال بـه سـائر الأشـياء المكيلة ويعدّ ينبغي أن يكون أقل كمية، وأكثر كيفية ومعنى، وأقربها إلىٰ الوحدة والانضباط، وأبعدها من عروض التكثّر، والانتشار.

فهي إذن إمّا الحركة المستديرة الوضعية الّتي لا يكون في المسـتديرات أسرع منها، وهي الحركة اليومية، الّتي بها تتقوّم الأيـام والسـاعات والشـهور والسنوات، وبمقدار ما يقول أحدٌ واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدّب الفلك الثامن، كما ورد في الحديث.

وإما الحركة في الطبائع الجوهرية، الّتي ليس في الوجود أسرع منها، ومن فرط سرعتها لا ينالها الحسّ، سيّما طبيعة الجرم الأعلىٰ المحيط بالأجرام كلها، من حيث إنّه موجود واحد بما فيه مجدّد للجهات والأمكنة كلها، لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة الجوهرية، وفروعها، لما تقرّر أن الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهرية الّتي للطبائع لذلك.

وأيضاً فإنا بيّنا أن الطبيعة ذات جهتين: جهة وحدة عقلية ثابتة، وجهة كثرة تجددية زائلة، وأنها مشتملة علىٰ مادّة شأنها القبول.

وبالجملة: لها كلّ ما لابدّ منه في فاعل الزمان، وقابله من الصفات الّتي ذكرناها، فإذا ثبت أن الزمان لابدّ له من محلّ وحافظ علىٰ الصفات المذكورة، وثبت أن الطبائع الجوهرية كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة إلّا بتبعيّتها، فليكن هو هي، فالحركة الحافظة للزمان إذن هي الحركة في الطبائع الجوهرية، الّتي ثبتت لها بالذات، وهي الكون والفساد اللذين لها عن العدم، وإليه.

ومن هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقاً، والمراد وجود الطبائع ؛ إذ هي المفتقرة إلىٰ المقدار، وهي وإن كانت لجميع الأجسام والأنفس، إلّا أن القائمة منها بالجرم الأعلىٰ المحيط من حيث اشتماله علىٰ الكلّ هي الأحرىٰ بأن يستحفظ بها الزمان ؛ لأنّه المتقدّم علىٰ الكل، وهو بما فيه كموجود واحد، له نفس واحد، وعقل واحد، كما سيتبيّن في محله ؛ ولأن الطبائع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد، بسيطة كانت أو مركبة، فليس في واحد منها دوام اتصالي، والمجتمع من الحركات المنقطعة بوجود الأشخاص المتعاقبة علىٰ الدوام لا يكفي في تحديد الزمان ؛ لأنّه مقدار متّصل لا حدود فيه، فمحدد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة، علىٰ النحو المذكور.

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة، من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين، كما أن الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان: أحدهما تدريجي زماني، يقبل الانقسام الوهمي إلىٰ متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر

دفعي مكاني، يقبل الانقسام إلىٰ متقدّم ومتأخّر مكانيين.

وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، أعني الحركة، كما ليس اتصال الثخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكاني، أعني كونها ذات أبعاد، بل هاهنا شيء واحد من حيث هويّته الاتصالية الغير القارّة، يسمىٰ حركة، ومن حيث تعيّنه المقداري يسمىٰ زماناً، كما أن هناك شيئاً واحداً يتعدّد بالاعتبار.

فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني، كحال الثخن مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني.

أصل

قد دريت أن الجسم والجسماني لا يكون علّة فاعلية لشيء، وأن علّة الشيء لابدّ وأن تكون غير متعلّقة الذات والوجود بذلك الشيء، ففاعل الزمان والحركة إذن منزّه عن الزمان والحركة، فليس تقدّمه عليهما تقدّماً زمانياً، ولا هو في طرف هذه السلسلة أصلاً، بل هو خارج عنها، نسبته إلىٰ جميع أجزائها نسبة واحدة.

وكذلك حكم مجموع العالم، بما هو مجموع، فإنّه لا زمان له أصلاً ؛ لأنّه إذا أخذنا في العالم من الأزمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد، مسمىً باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتّىٰ يكون زماناً للمجموع، وإلّا لم يكن المجموع مجموعاً علىٰ قياس ما يأتي في المكان بعينه.

وكما أن الحركة علىٰ قسمين: إحداهما متصلة، كحركة الطبائع والأفلاك

وما فيها، والأخرىٰ منفصلة، كحركات العناصر وما منها الّتي لها ابتداء زماني وانتهاء زماني.

فكذلك الزمان ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين بوجه: أحدهما الزمان المتصل، وهو مقدار حركة العالم، من الأيام والليالي والشهور والسنين والقرون، والثاني الزمان المنقطع، كزمان نموّ النبات، وبلوغ الحيوان، أو فصول السنة.

فكما أنّ عمر الشخص ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون متحققاً قبله، فكذلك عمر العالم، ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون حاصلاً قبله، وستتضح هذه المباحث مزيد اتضاح في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

فصل

وأمّا الآن، فله معنيان:

أحدهما: ما يتفرّع علىٰ الزمان، وهو أطرافه، ونهاياته الغير المنقسمة، المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر.

أما كونه فاصلاً ؛ فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار، فإنّ مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل.

وأمّا كونه واصلاً ؛ فلأنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متّصلاً بالمستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً ؛ لأنّه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين ؛ لأنّه جهة اشتراكهما، وقد مضىٰ كيفية حدوث الآن بهذا المعنىٰ، وكيفيّة عدمه، في مباحث القديم

والحادث.

والمعنىٰ الثاني: ما يتفرّع عليه الزمان، وهو الّذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السيّال، وقد سبق تحقيق وجوده في مباحث الحركة، وكذا تحقيق الفرق بينه وبين المعنىٰ الأوّل، وأن اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان، كالنقطة بالنسبة إلىٰ الخط، والحركة التوسّطية بالإضافة إلىٰ الأكوان الدفعية والوصولات الآنية.

في المكان والحيّز

﴿ولقد مكّناكم في الأرض﴾[1]

أصل

كل جسم نسب إلىٰ مكان بأنه فيه يكون مكانه غيره، وغير أجزائه، ويصحّ انتقاله منه بالكلّية، أو بتبدّل أجزائه بالنسبة إلىٰ أجزائه إن لم ينتقل.

ويصحّ حصول جسمين في واحد منه علىٰ سبيل البدل، ولا ينتقل بانتقال الجسم، ولا تحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه، بل هو بجملته مساوٍ له.

فهذه أمارات المكان وخواصّه، وهو لا يجوز أن يكون أمراً غير منقسم، ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط ؛ لاستحالة حصول الجسم في النقطة، أو الخط، فهو إمّا منقسم في جهتين، فيكون سطحاً، أو في الجهات، فيكون بعداً، وإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن، وإلّا لانتقل بانتقاله، بل فيما يحويه.

ولابدّ أن يكون مماسّاً للمتمكّن حاوياً له من جميع الجوانب، وإلّا لم يكن مالئاً له.

---

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٠.

وإذا كان بعداً لم يجز أن يكون عرضاً ؛ لتوارد المتمكّنات عليه، ولا مادياً، وإلّا يلزم تداخل الجواهر المادية.

فهو إمّا السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وإما البعد المجرّد المنطبق علىٰ مقدار الجسم بكلّيته، ولا استبعاد في وجود البعد المجرّد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة، وأن في الوجود عالماً مقدارياً محيطاً بهذا العالم، لا كإحاطة الحاوي للمحوي، بل كإحاطة الطبيعة للجسم، والروح للبدن، كما مرّت الإشارة إليه، وسيأتي البرهان عليه، غاية الأمر أن ذلك ممّا ليس بقابل للإشارة الحسية، والمكان قابل لها بتبعيّة المتمكّن، ويتعيّن بتعيّنه، ولا ضير في ذلك.

وأمّا حديث امتناع التداخل فقد عرفت أن ذلك مختص بالمادّيات.

وأيضاً فإذا توهّمنا خروج الماء من الإناء ـ مثلاً ـ وعدم دخول الهواء فيه يلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجوداً.

وأيضاً فإنّ كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط، بل وبحجمه، فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة، فهو إذن ليس إلّا البعد.

أصل

كل جسم فله حيّز طبيعي من ربّه، يطلبه عند الخروج عنه بأقرب الطرق ؛ لأنا إذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته لكان في حيّز معيّن لا محالة، وإذ لا قاسر فهو إنّما يستوجبه لذاته وطبيعته المستفادة من ربّه.

ونعني بالحيّز المكان، لكن لا بما هو مكان، بل بما هو في جهة مخصوصة، وله وضع مخصوص، من الجسم المحدد للجهات، مع ترتيب بين أجزاء العالم، فإنّ المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الأجسام أصلاً، سواء كان بعداً مجرداً، أو سطحاً.

أما علىٰ الأوّل؛ فلتشابه أجزائه في الهيئة والحقيقة، كما يشهد بـه النـظر الصحيح، فلا اختصاص لبعض أجزائه بكونه طبيعياً لبعض الأجسام، دون بعض.

وأمّا علىٰ الثاني؛ فلأنه يلزم أن تسكن الأرض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في أيّ موضع كان، سواء انطبق مركز ثقلها علىٰ مركز العـالم، أم لا، وأن تتحرك الأرض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء، واللازمان، كلاهما ظاهر البطلان، فكذا الملزوم، فالمطلوب بالطبع للأجسام إنّما هو الوضع والجهة، والمكان مطلوب بالعرض.

فالأرض ـ مثلاً ـ تطلب مكانها الّذي هي فيه ؛ لأنّه تحت جميع الأمكنة، والماء يطلب أن يكون محيطاً بالأرض بكلّيّته، بشرط أن تكون الأرض علىٰ مركز العالم.

وصل

الحيّز الّذي يقتضيه الجسم بطبعه ويكون فيه عند عدم القواسـر، يكـون واحداً لا محالة ؛ لاستحالة كون الجسم الواحد في المكانين، فالحيّز الطـبيعي لكلّ جسم واحد.

وأيضاً كلّ جسم له طبيعة واحدة، وهو ظاهر. والطبيعة الواحدة لا تقتضي

شيئاً مختلفاً.

وأيضاً لو كان لجسم واحد حيّزان طبيعيّان، فإذا حصل في أحدهما، فإما أن يطلب الآخر، أو لا، فإن طلبه لم يكن ما حصل فيه طبيعياً ؛ لأنّه يهرب منه. وإن لم يطلبه لم يكن هو طبيعياً ؛ لأنّ الحيّز الطبيعي ما يطلبه الجسم عند الخروج منه.

وصل

وكذلك الحيّز الواحد لا تقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعاً ؛ وذلك لأنّ اقتضاء الطبيعة لحيّز ما إنّما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها الخاصة، كالحرارة للنار، والبرودة للأرض.

فعلىٰ هذا إن اقتضت طبيعة أخرىٰ ذلك الحيّز بعينه، فإما أن يشاركها في تلك اللوازم، فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة، بل هما فردان من نوع واحد، وإلّا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيّز ؛ لعدم اقترانها باللوحق الذاتية الّتي لها دخل في اقتضاء ذلك الحيّز.

وصل

لما كانت طبيعة الأجزاء هي بعينها طبيعة الكل، فكما أن الطبيعة في الكلّ تقتضي أن تكون علىٰ وضع خاصّ بالنسبة إلىٰ المحدد المحيط، فطبيعة الجزء في مادّته تقتضي ذلك من غير تفاوت، فتتحرك إلىٰ تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي إلىٰ جانب كله، وإلىٰ حيّزه، فإذا وجد بينه وبين كلّ جسم غريب

شقّه وخرقه إن أمكنه حتّىٰ اتّصل بكلّه علىٰ وجه يكون حيّزه حيّز كله، فإذا اتصل بكلّه أو بقطعة أخرىٰ من نوعه استهلكا بتعيّنهما وتشخّصهما، وحصل من المجموع أمر آخر له تعيّن منفرد، وكان المطلب واقتضاء الحيّز له من غير أن يكون لأجزائه طلب مستقل، فإنّ أفراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتئام، بحيث يتّصل بعضها ببعض، ويصير المجموع أمراً واحداً، ويفنىٰ كلّ منهما، ويستهلك.

وصل

ولا يجوز أن تكون حركة الجزء إلىٰ مكان الكلّ بالقسر، إمّا بجذب ممّا يتحرك إليه، أو بدفع ممّا يتحرك منه، لا بالطبع ؛ وذلك لأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلىٰ أمكنتها أسرع من الصغير، كما يشهد به الوجود.

ولو كانت حركته بالقسر لكانت أبطأ ؛ لأنّ الأكبر يكون أشدّ ميلاً، وأقلّ مطاوعة للقاسر.

وصل

وكما لا يكون لجزء البسيط مكان إلّا بعد حصول الجزئية والقسمة لذلك البسيط، بل موقع التجزئة في المتمكن هو موقع التجزئة في المكان، فمكان الجزء ليس أمراً خارجاً عن مكان الكلّ، فلذلك لا يكون للمركّب مكان إلّا بعد حصول التركيب، والتركيب أمر يعرض بعد الإبداع، ولو بعديّة بالطبع.

فلو كان للمركّب مكان حالة الإبداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمّة، ولو قبلية بالطبع، ومن اقتضائه الحصول فيه، يلزم وجود الخلاء بعد التركيب هاهنا.

ثم إن التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسّم فلا احتياج بسببه إلىٰ مكان زائد علىٰ ما كان للبسائط، فأمكنة المركّبات هي أمكنة البسائط بعينها، وكما أنّ حيّز البسيط واحد لا غير، فكذلك المركّب حيّزه ليس إلّا واحداً ؛ لأنّ حيّزه ما يقتضيه الغالب من أجزائه إن كان فيه غالب ميلاً[١]، إمّا مطلقاً، أو بحسب جهة الحيّز، أو بحسب فعل صورته النوعية المناسب لفعل الغالب من أجزائه، أو ما اتفق وجود فيه إذا تساوت الميول فيه، وتجاذبت إن أمكن وجود مثل هذا الجسم.

أصل

إذا ثبت أن الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص، فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة إلىٰ شيء ما لا خلاء ولا ملاء، فلا حيّز له.

وقد دريت أن الأبعاد والجهات متناهية، فإذا أخذ مجموع ما في العالم من الأحياز والمتحيّزات كلها بما هي شيء واحد مسمّىً باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه، خروجاً وضعياً حتّىٰ يكون حيّزاً للمجموع، أو يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة إليه، وإلّا لم يكن المجموع مجموعاً، فلا حيّز للعالم جميعاً، كما لا زمان له جميعاً.

وكما لا عدد لجميع الأعداد والمعدودات من جنسها؛ وذلك لأنها إذا فرضها الذهن بحيث لا يشذّ عنها عدد ولا معدود، لا يكون بهذا الاعتبار

١ ـ هكذا في المخطوطة.

مقسوماً أبداً، ولا عادّاً، ولا معدوداً، فكذلك حكم مجموع الأجسام والكمّيات المتحيّزة إذا أخذت بأجمعها كأنها شيء واحد، فلا يخرج عنه جسم، ولا مقدار، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه، فيكون حكمه حكم النقطة، بل أرفع منها عن التحيّز؛ لكونها ذات وضع بوجه، بخلافه.

ومن هنا يظهر أن الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض، كما يأتي تحقيقها.

في أصول النشآت، وكيفية نشوء الآخرة من الأولىٰ ووجوه الفرق بينهما

﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسىٰ أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾[1]

أصل

العوالم كثيرة، لا يعلم عددها إلّا ربّ العالمين، وأصولها ترجع إلىٰ نشآت ثلاث:

عقلية روحانية، تسمىٰ بعالم الغيب والجبروت، وأصحابها السابقون ﴿أولئك المقرّبون * في جنّات النعيم﴾[2].

وخيالية مثالية، تسمىٰ بعالم البرزخ والملكوت، وأصحابها أصحاب اليمين ﴿في سدر مخضود * وطلح منضود﴾[3].

وحسّية جسمانية، تسمىٰ بعالم الشهادة والملك، وأصحابها أصحاب

١ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٥.
٢ ـ سورة الواقعة، الآية ١١ و ١٢.
٣ ـ سورة الواقعة، الآية ٢٨ و ٢٩.

الشمال ﴿**في سموم وحميم * وظلّ من يحموم**﴾[١]، وهؤلاء إنّما يتعذّبون في دار أخرىٰ هي من جنس النشأتين الأوليين، خلقت بالعرض لا بالذات، كما يأتي تحقيقه. بخلاف الأولين فإنّ السابقين يتنعّمون أينما كانوا، وأصحاب اليمين يتنعّمون في دارهم المختصة بهم.

وقد يطلق الغيب والملكوت علىٰ ما يشمل الأوليين، والجبروت علىٰ صفات الله وأسمائه، ويقيد الملكوت بالأعلىٰ والأسفل.

ولنفصّل هذا الإجمال تفصيلاً بليغاً، ثمّ لنبرهن علىٰ النشآت، ومن الله التأييد.

وصل

أما النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقية، والبقاء الأبدي، والخير المحضّ، والنور الصرف، والظهور التام، والإدراك البحت، أهلها كلهم علماء حضور بعضهم لدىٰ بعض ﴿**في مقعد صدق عند مليك مقتدر**﴾[٢]، ينظر إليهم، وينظرون إليه، بعيون القلب، وهم الملائكة المقرّبون، وأهل السعادة الحقيقية الكاملة، من الناس ﴿**الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً**﴾[٣]، لا غيبة هناك، ولا فقد أصلاً بوجه من الوجوه، وهي نشأة وحدانية لكلّ ما له ماهية نوعية، وفيها ترجع الأشياء كلها

---

١ ـ سورة الواقعة، الآية ٤٢ و ٤٣.

٢ ـ سورة القمر، الآية ٥٥.

٣ ـ سورة النساء، الآية ٦٩.

إلىٰ وجود تام كاملي، لا كثرة فيه، ولا تغيّر، كما قال الصادق عليه السلام في شأن الأئمة عليهم السلام: «علمنا واحد، وفضلنا واحد، ونحن شيء واحد»[١].

وقال: «وكلّنا واحد عند الله»[٢].

وهذه النشأة لغاية شرفها ونقائها وعلوّها وبعدها عن إقليم نفوسنا المتعلّقة بالاجرام، لم يتيسّر لنا في هذا العالم أن نشاهدها مشاهدة تامة نورية، ونراها رؤية كاملة عقلية، لا لحجاب بيننا وبينها، أو منع من جهتها، بل لقصور نفوسنا وعجزها، وضعف إدراكها ؛ وذلك لأنّ الإدراك التام ـ كما دريت ـ لا يحصل إلّا باتّحاد المدرك بالمدرك، فما دام لم يحصل لنفوسنا الاتّحاد بتلك الموجودات، فلا جرم إنّما نشاهدها مشاهدة ضعيفة، مثل من أبصر شخصاً من بعد، أو في هواء مُغبر، فيحتمل عنده أشياء كثيرة، فكذلك تلك الصور تحتمل عندنا الكلية، والإبهام، والاشتراك، بالنسبة إلىٰ أشخاص هي أفعالها ومعاليلها، وتتّحد معها ضرباً من الاتحاد.

وصل

وكان إلىٰ هذه النشأة العقلية أشار سيّد العابدين عليه السلام حيث قال: إنّ «في العرش تمثال جميع ما خلق الله، من[٣] البرّ والبحر، قال: وهذا تأويل قوله

١ ـ بحار الأنوار: ٢٦ : ٣١٧، ح ٨٢.
٢ ـ غيبة النعماني: ٨٥، ح ١٦.
٣ ـ في المصدر «في» بدل «من».

تعالىٰ: ﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه﴾[١]»[٢].

وقال بعض المتألّهة من الحكماء المتقدّمين: من وراء هذا العالم سماء، وأرض، وبحر، وحيوان، ونبات، وناس سماويّون، وكل من في ذلك العالم سماوي، وليس هناك شيء أرضي، والروحانيون الذين هناك ملائمون للإنس الذين هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه، ولا يضادّه، بل يستريح إليه[٣].

وقال أيضاً: الأشياء الّتي هناك كلها مملوءة غنىً، وحياة كأنها حياة تغلي وتفور، وجري حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة، أو ريح واحدة فقط، بل كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ طعم[٤].

ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب، وسائر الأشياء ذوات الطعوم، وقواها، وسائر الأشياء الطيبة الروائح، وجميع الروائح، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع، أي اللحون كلها، وأصناف الإيقاع، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحسّ، وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة علىٰ ما وصفناه؛ لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية، تسع جميع الكيفيات الّتي وصفناها، ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض، وينفسد بعضها ببعض، بل كلّها فيها محفوظة، كأنّ كلاً منها قائم علىٰ حدة.

---

١ ـ سورة الحجر، الآية ٢١.

٢ ـ روضة الواعظين: ١ : ٤٧.

٣ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ٦٤، فقد نقل بعض هذا القول عن كتاب أثولوجيا للمعلم الأوّل في الميمر الرابع.

٤ ـ الأسفار الأربعة: ٣ : ٣٤١، عن كتاب أثولوجيا.

وقال أيضاً: إنّ العالم الأعلىٰ كلها ضياء؛ لأنها في الضوء الأعلىٰ، ولذلك يرىٰ فيها الأشياء كلها في ذات صاحبه، فصار لذلك كلها في كلّها، والكلّ في الواحد، والواحد منها هو الكل[١].

قال: فليس موضع العين ـ مثلاً ـ في ذلك الإنسان غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، بل كلها في موضع واحد[٢].

إلىٰ غير ذلك من كلماته في وصفها، وهي كثيرة.

وصل

وأمّا النشأة المثالية، فهي أيضاً ذات حياة وبقاء، ونورية وإدراك، إلّا أنها دون الأولىٰ في هذه الأحكام، ووجودها وإن كان مستقلاً مجرّداً عن مادّة الجسم، وكذا جميع مدركاتها مجرّدة عن المواد الجسمانية، قائمة بأنفسها، وبذات فاعلها، إلّا أنها شريكة مع الأجسام في أنها ذات امتدادات وكثرة مقدارية، وإن لم تكن كثرتها كثرة موجبة للتزاحم في المكان والزمان، أو قبول القسمة، أو غيبة بعض الأجزاء عن بعض، ككثرة الأجسام فهي متوسّطة بين النشأتين.

أنظر إلىٰ صورة زيد الحاصلة في ذهنك، وكل ما تدركه من الصور والأشباح الخيالية، وكل ما تراه في المنام فإنها كلّها من موجودات تلك النشأة، إلّا أن أهلها قسمان: قسم خلقه الله سبحانه علىٰ سبيل الإبداع، أو التكميل بعد

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٢ : ٦٨، عن كتاب أثولوجيا.
٢ ـ الأسفار الأربعة: ٢ : ٦٤، وج ٦ : ٢٧٧، وج ٨ : ٢٨٤، عن كتاب أثولوجيا، الميمر الرابع.

التكوين، فهم قائمون بذواتهم، باقون ببقاء بارئهم، إمّا وجوههم ناضرة، إلىٰ ربّها ناظرة، وهم الملائكة المدبّرون في هذا العالم الجسماني، والسعداء المتوسّطون من الإنس والجنّ، الذين هم أهل النجاة، من الزهّاد والعبّاد، الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لهم هناك جنّات تجري من تحتها الأنهار وهم فيها خالدون. وإمّا وجوههم قترة عليها غبرة، أولئك هم الكفرة الفجرة، والشياطين المكرة.

وقسم يصدر عن نفوسنا بإذن الله بإبداعنا إياه في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وهو قائم بنفوسنا قيام الفعل بالفاعل، وإنما يبقىٰ ببقاء توجّه النفس والتفاتها إليه، واستخدامها المتخيّلة في تصويره وتثبته، فإذا أعرض عنه انعدم وزال؛ وذلك لأنّ الله سبحانه خلق النفس الإنسانية وأبدعها مثالاً لنفسه ذاتاً وصفة وفعلاً، مع التفاوت بين المثال والحقيقة، لتكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فنفخ فيها من روحه، وجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة، وعلم، وإرادة، وحياة، وسمع، وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته، يخلق ما يشاء ويختار ما يريد، فلها في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك والعناصر والمركّبات، وسائر الخلائق، إلّا أنها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسائط وتنزّلات، وغلبة أحكام التجسّم عليها بصحبة المادّة وعلائقها، لا تترتب علىٰ أفعالها وآثارها ما دامت في هذه النشأة ما يترتب علىٰ الأشياء الخارجية، بل وجودات آثارها ـ حينئذ ـ كظلال وأشباح للوجودات الخارجية، وإن كانت الماهية بعينها محفوظة في الوجودين.

نعم من تجرّد عن جلباب البشرية، واتّصل بعالم القدس ومحل الكرامة، وكملت قوّته، فإنّه يقدر علىٰ إيجاد أمور موجودة في الخارج، مترتبة عليها الآثار، ولو كان بعد في هذه النشأة.

كما قال في الفتوحات المكية: بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العام لكلّ إنسان، والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه، ولا يؤدها حفظ ما خلقه، فمتىٰ طرأ علىٰ العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، وهو لا يغفل مطلقاً(١).

وصل

وإلىٰ هذه النشأة المثالية أشير فيما نقل عن الأقدمين أن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسّي، لا تتناهىٰ عجائبه، ولا تحصىٰ مدنه، من جملة تلك المدن جابلقا، وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان، لكلّ منهما ألف باب، لا يحصىٰ ما فيهما من الخلائق.

وقال في الفتوحات، في الباب الثامن الّذي يذكر فيه أرض الحقيقة وما فيها من الغرائب والعجائب، قال: وفي كلّ نَفَسٍ يخلق الله فيها عوالم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون.

وخلق الله من جملة عوالمها عالماً علىٰ صورنا، إذا أبصرها العارف يشاهد نفسه فيها.

وقد أشار إلىٰ ذلك عبد الله بن عباس فيما روي عنه في حديث: هذه الكعبة وإنها بيت واحد من أربعة عشر بيتاً، وإن في كلّ أرض من الأرضين السبع

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ١ : ٢٦٦، عن فصوص الحكم لابن عربي.

خلقاً مثلنا، حتّىٰ إن فيهم ابن عباس مثلي. وصُدّقت هـذه الروايـة عـند أهـل الكشف.

قال: وكل ما فيها حي ناطق، وهي باقية لا تفنىٰ، ولا تتبدل، وإذا دخلها العارفون إنّما يدخلون بأرواحهم، لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم فـي هـذه الأرض الدنيا، ويتجرّدون. وفيها مدائن لاتحصىٰ، بعضها يسمّىٰ مدائن النور، لا يدخلها من العارفين إلّا كلّ مصطفى مختار.

قال: وكل حديث وآية وردت عندنا فصرفها العقل عن ظاهرها وجدناها علىٰ ظاهرها في هذه الأرض، وكل جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجن، وكل صورة يرىٰ الإنسان فيها نفسه في النوم، فمن أجساد هذه الأرض(١).

وصل

روىٰ محمّد بن الحسن الصفّار رحمه الله في كتاب بصائر الدرجات، بـإسناده عن هشام الجواليقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ لله مدينة خلف البحر، سعتها مسيرة أربعين يوماً للشمس، فيها قوم لم يعصوا الله قط، ولا يعرفون إبليس، ولا يعلمون خلق إبليس، نلقاهم في كلّ حين فيسألونا عما يحتاجون إليه، ويسألون الدعاء فنعلّمهم، ويسألونا عن قائمنا متىٰ يظهر، وفيهم عبادة واجتهاد شديد.

لمدينتهم أبواب ما بين المصراع إلىٰ المصراع مائة فرسخ، لهـم تـقديس واجتهاد شديد، لو رأيتموهم لاحتقرتم عملكم. يصلّي الرجل منهم شهراً لا يرفع رأسه من سجوده، طعامهم التسبيح، ولباسهم الورع، ووجوههم مشرقة بالنور،

---

١ ـ هذه عبارات متفرقة مأخوذة من عدة صفحات. أنظر: الفتوحات المكية: ١ : ١٢٦ ـ ١٣٠.

إذا رأوا منّا واحداً تَحَيَّوه واجتمعوا إليه، وأخذوا من أثره من الأرض يتبرّكون به، لهم دوي إذا صلّوا أشدّ من دوي الريح العاصف، فيهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا، ينتظرون قائمنا، يدعون الله أن يريهم إياه، وعمر أحدهم ألف سنة، إذا رأيتهم رأيت الخشوع والاستكانة، وطلب ما يقرّبهم إليه، إذا احتبسنا ظنّوا أن ذلك من سخط، يتعاهدون أوقاتنا الّتي نأتيهم فيها، لا يسأمون، ولا يفترون، يتلون كتاب الله كما علمناهم، وإن فيما نعلّمهم ما لو تلي علىٰ الناس لكفروا به، ولأنكروه، يسألوننا عن الشيء إذا ورد عليهم من القرآن لا يعرفونه، فإذا أخبرناهم به انشرحت صدورهم لما يسمعون منّا، وسألوا الله لنا طول البقاء، وأن لا يفقدونا، ويعلمون أنّ المنّة من الله عليهم فيما نعلمهم عظيمة، ولهم خرجة مع الإمام إذا قاموا يسبقون فيها أصحاب السلاح منهم، ويدعون الله أن يجعلهم ممن ينتصر به لدينه.

فيهم كهول وشبّان إذا رأىٰ شابّ منهم الكهل جلس بين يديه جلسة العبد لا يقوم حتّىٰ يأمره. لهم طريق هم أعلم به من الخلق إلىٰ حيث يريد الإمام، فإذا أمرهم الإمام بأمر قاموا عليه أبداً حتّىٰ يكون هو الّذي يأمرهم بغيره. لو أنهم وردوا علىٰ ما بين المشرق والمغرب من الخلق لأفنوهم في ساعة واحدة، لا يختلّ الحديد فيهم، ولهم سيوف من حديد غير هذا الحديد، لو ضرب أحدهم بسيفه جبلاً لقدّه حتّىٰ يفصله، يغزو بهم الإمام الهند، والديلم، والكَرَك، والترك، والروم، وبربر، وما بين جابرسا إلىٰ جابلقا، وهما مدينتان، واحدة بالمشرق وأخرىٰ بالمغرب، لا يأتون علىٰ أهل دين إلّا دعوهم إلىٰ الله وإلىٰ الإسلام وإلىٰ الإقرار بمحمد صلى الله عليه وآله، ومن لم يقرّ بالإسلام ولم يسلم قتلوه، حتّىٰ لا يبقىٰ بين

المشرق والمغرب وما دون الجبل أحد إلاّ أقرّ[١].

وبإسناده عن الحسن بن علي عليه السلام، قال: إن لله مدينتين، إحداهما بالمشرق، والأخرىٰ بالمغرب، عليهما سور من حديد، وعلىٰ كلّ مدينة منهما سبعون ألف ألف مصراع من ذهب، وفيها سبعون ألف ألف لغة، يتكلّم كلٌّ لغةً بخلاف لغة صاحبه، وأنا أعرف جميع اللغات، وما فيهما وما بينهما، وما عليهما حجة غيري، وغير الحسين أخي[٢].

وبإسناده عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إن لله بلدة خلف المغرب، يقال لها: جابلقا، وفي جابلقا سبعون ألف أمّة، ليس منها أمة إلاّ مثل هذه الأمة، فما عصوا الله طرفة عين، فما يعملون من عمل ولا يقولون قولاً إلاّ الدعاء علىٰ الأولين، والبراءة منهما، والولاية لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله[٣].

وبإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن من وراء أرضكم هذه أرضاً بيضاء، ضوؤها منها، فيها خلق يعبدون الله لا يشركون به شيئاً، يتبرأون من فلان وفلان[٤].

وبإسناده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن الله خلق جبلاً محيطاً بالدنيا من زبرجد خضر، وإنما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه[٥] خلقاً

---

١ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح ٤، مع بعض الاختلافات اليسيرة.
٢ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٣، ح ١١.
٣ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح ١.
٤ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح ٢.
٥ ـ كلمة «خلفه» غير موجودة في المصدر.

لم يفترض عليهم شيئاً ممّا افترض علىٰ خلقه من صلاة، وزكاة، وكلّهم يـلعن رجلين من هذه الأمة، وسمّاهما[١].

وبإسناده عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال: إن من وراء عـين شـمسكم هـذه أربعين عين شمس، فيها خلق كثير، وإن من وراء قمركم أربعين قمراً، فيها خلق كثير، لا يدرون أن الله خلق آدم أم لم يخلقه، ألهموا[٢] إلهاماً لعنة فلان وفلان[٣].

وروىٰ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه‌الله في كتاب الكافي، بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه‌السلام، قال: قال لي ليلة وأنا عنده، ونظر إلىٰ السماء، فقال: يابا حمزة، هذه قبة أبينا آدم عليه‌السلام، وإن لله تعالىٰ سِواها تسعاً وثلاثين قبة، فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين[٤].

وأمثال هذه الروايات كثير جداً، وكـلها إشـارة إلىٰ مـوجودات النشأة المثالية، فيما أحسب، ويشـبه أن يكـون تـثنية المـدينتين الشـرقي والغـربي المسمّاتين بجابرسا وجابلقا، إشارة إلىٰ ما تقدّم من هـذه النشأة عـلىٰ النشأة الدنياوية، وما يتأخّر منها عليها، كما يأتي بيان القسمين، إن شاء الله.

وإنما وصفها بالبيضاء حيث سمّاها أرضاً؛ فلأنّ نورها ذاتيّ، كما وصفها بقوله: ضوؤها منها، بخلاف هذه الأرض، ووصفها بالخضرة حيث سمّاها جبلاً؛ لأن الخضرة برزخ بين البياض والسواد، كما أنها برزخ بـين الأرواح النـورية والأجساد الظلمانية.

---

١ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٢، ح ٦.
٢ ـ في المخطوطة: ألهم.
٣ ـ بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح ٣.
٤ ـ الكافي: ٨: ٢٣١، ح ٣٠٠.

وكلمات العارفين المكاشفين في وصف هذه النشأة أكثر من أن تحصىٰ، وناهيك بما في الباب الثامن من الفتوحات المكّية في ذلك[١]، فإنّ فيه لبلاغاً.

ولعل الرجعة الّتي تكون في زمن القائم عليه السلام كما ورد من أهل البيت عليهم السلام في أخبار كثيرة إنّما تكون لأشخاص من هذا العالم، تشاهد في الحس الظاهر، والعلم عند الله.

وصل

وأمّا النشأة الحسّية، فهي نشأة الموت، والفناء، والفقد، والظلمة، والجهل، وهي مركّبة من مادّة وصورة سائلتين زائلتين، دائمتي التغيّر والتفرقة والانقسام، لا يتعلّق بها شعور، ولا إشعار إلّا بتبعية النشأتين الأخريين، وإنما يظهر للحس بتوسط الأعراض، وذلك أيضاً من حيث وحدتها الاتصالية.

وأمّا من حيث كثرتها المقدارية المتجزّية عند فرض القسمة فكلّ من أجزائها معدوم عن الآخر، مفقود عنه، فالكلّ غائب عن الكل، معدوم عنه.

وكذا كلّ ما تعلّق بها من حيث هو متعلّق بها؛ وذلك لأنها مادية، والمادية مصحوبة بالعدم والظلمة، بل هو جوهر مظلم، وهي أوّل ما ظهر من الظلام، لكونها بالقوة في ذاتها، وبما لها في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية، للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فالصور أظهرتها، فكلّ ما وجد فيها قلّت نوريّته، وضعفت الوجودية فيه، وخفيت، فاحتيج في إدراكه إلىٰ مصادفته مجرّداً عن المادّة حتّىٰ خلص الوجود عن العدم، فظهر ظهوراً مطلقاً.

---

١ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ١ : ١٢٦.

فهذه النشأة مشوبة بالظلمة، مخلوطة بالعدم، فهي أخسّ النشآت وأضعفها، ولضعفها احتاجت إلىٰ مهد المكان، وظئر الزمان، وأهلها الذين هم أهلها أشقياء الإنس والجن، وسائر الحيوانات، والنباتات، والجمادات، من البسائط والمركبات المحسوسة في هذا العالم الأدنىٰ، الذين لا يكلّمهم الله، ولا ينظر إليهم أبداً، كما ورد في الحديث القدسي: **«ما نظرت إلىٰ الأجسام مذ خلقتها»**[1].

والأشقياء وإن كانوا في النشأة المتوسطة أيضاً بأبدانهم، ولكنهم ليسوا من أهلها ؛ لعدم شوقهم إليها، وتعلّقهم بها، بل إنّما تعلّقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنىٰ الأرذل ؛ لأنهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، فإذا فارقوها عذّبوا بفراقها، وهذا بخلاف السعداء فإنهم وإن كانوا في النشأة الفانية أيضاً بأبدانهم، ولكنهم ليسوا من أهلها ؛ لعدم تعلّقهم بها، وركونهم إليها، بل إنّما شوقهم وحنينهم إلىٰ النشأة الأخرىٰ، ولهذا نعموا بالوصول إليها، ومفارقة هذا الأدنىٰ.

ومن هنا ورد في الحديث: «الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر»[2]، وتصديق هذا ما روي في نهج البلاغة، من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، في وصف الزهّاد: «كانوا قوماً من أهل الدنيا، وليسوا من أهلها، فكانوا فيها كمن ليس منها، عملوا فيها بما يبصرون، وبادروا فيها ما يحذرون، تقلَّب أبدانهم بين ظهراني أهل الآخرة، ويرون أهل الدنيا يعظمون موت أجسادهم، وهم أشدّ إعظاماً لموت قلوب أحيائهم»[3].

---

١ ـ لم نعثر علىٰ مصدره.

٢ ـ من لا يحضره الفقيه: ٤ : ٣٦٢.

٣ ـ نهج البلاغة: ٣٥٢، رقم الخطبة «٢٣٠» فضل الجد.

وصل

وإلىٰ هذه النشأة الفانية أشار أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: «إنها حُلوةٌ خُضرةٌ حُفَّت بالشهوات، وتَحَبَّبَت بالعاجلة، وراقَت بالقليل، وتحلَّت بالآمال، وتزيّنت بالغرور، لا تدومُ حبرتُها، ولا تُؤمن فجعتها، غرّراة، ضرّارة، حائلةٌ، زائلةٌ، نافدةٌ، بائدة، أكّالة، غوّالة، لا تعدو إذا تناهت إلىٰ أُمنية أهل الأرض والرغبة بها[1]، أن تكون كما قال الله عزّوجلّ: ﴿كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيماً تذروه الرياح﴾[2]»[3].

وقال عليه السلام: «رنق مشربها، ردِغٌ مشرعُها، يُونِق منظرُها، ويوبِق مخبرُها، غرور حائل، وضوء آفل، وظلّ زائل، وسناد مائل»[4].

وقال عليه السلام: «أقرب دار من سخط الله، وأبعدها من رضوان الله»[5].

إلىٰ غير ذلك ممّا ورد في كلامه، وكلام غيره من الأولياء عليه وعليهم السلام، وفي القرآن المجيد في غير موضع ﴿وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور﴾[6].

---

١ ـ في النهج: أمنية أهل الرغبة فيها والرضاء بها.

٢ ـ سورة الكهف، الآية ٤٥.

٣ ـ نهج البلاغة: ١٦٤، خطبة رقم «١١١» في ذم الدنيا.

٤ ـ نهج البلاغة: ١٠٨، خطبة رقم «٨٣» التنفير من الدنيا.

٥ ـ نهج البلاغة: ٢٣٠، خطبة رقم «١٦١» النصح بالتقوىٰ.

٦ ـ سورة آل عمران، الآية ١٨٥؛ وسورة الحديد، الآية ٢٠.

وصل

وهذه النشآت الثلاث متطابقة، مترتبة في الصدور، بمعنىٰ أن كلّ موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتّىٰ الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح، فله صورة في النشأة الوسطىٰ، متقدّمة عليه في الوجود، وله حقيقة في النشأة العليا، متقدّمة علىٰ كلتيهما، بل كلّ ما في هذا العالم الأدنىٰ من الذوات والهيئات والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانية والنفسانية ظلال ورسوم وتمثالات لما في العالم الأعلىٰ من الذوات الروحانية، والهيئات العقلية، والنسب المعنوية، إنّما تنزّلت وتكدّرت وتجرّبت بعدما كانت نقية صافية مقدّسة عن النقص والشين، مجرّدة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور، منزّهة عن الهلاك والدثور.

ولكلّ من الثلاث طبقات متفاوتة، مترتبة، فالإنسان العقلي إنّما يفيض ـ مثلاً ـ بنوره علىٰ هذا الإنسان السفلي بوسائط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية، كلّها أناس متفاوتو المراتب والنشآت.

وكذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة، ولهذا ورد في الحديث: «أنّ هذه النار غسلت بسبعين ماء، ثمّ أنزلت»[1]، إشارة إلىٰ تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية، وتضعّف تأثيرها وتنقّص جوهرها علىٰ حسب كلّ نزول.

---

١ ـ ورد مضمونه في مسند زيد بن علي: ٤١٦.

ومن هنا قال بعض متألّهة الحكماء[١]: إن هذه الحسايس عقول ضعيفة، وتلك العقول حسايس قويّة.

وروىٰ الشيخ الصدوق بإسناده إلىٰ أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال في ذكر حديث المعراج: «أنزل الله العزيز الجبّار عليه محملاً من نور، فيه أربعون نوعاً من أنواع النور، كانت محدقة حول العرش، عرش الله، يغشي أبصار الناظرين، أمّا واحد منها فأصفر، فمن أجل ذلك اصفرّت الصفرة، وواحد منها أحمر، فمن أجل ذلك احمرّت الحمرة، وواحد منها أبيض، فمن أجل ذلك ابيضّ البياض، والباقي علىٰ قدر سائر ما خلق الله من الأنواع والألوان»[٢].

وإلىٰ تفاوت الطبقات أشير فيما رواه في بصائر الدرجات، بإسناده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «إن الله خلق محمّداً وآل محمّد، من طينة علّيّين، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون علّيين، وخلق قلوبهم من طينة علّيين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمّد، وإن الله خلق عدوّ آل محمّد من طين سجّين، وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك، وخلق شيعتهم من طين دون طين سجّين، وخلق قلوبهم من طين سجّين، فقلوبهم من أبدان أولئك، وكلّ قلب يحن إلىٰ بدنه»[٣].

١ ـ وهو الفيلسوف الأعظم. أنظر: الأسفار الأربعة: ٩: ٧٢.

٢ ـ علل الشرائع: ٢: ٣١٢.

٣ ـ بصائر الدرجات: ١٤، ح ٢.

وصل

فهذه هي صفات النشآت الثلاث، وبيان ماهياتها، وأمّا إنّياتها والبرهان علىٰ وجودها فنحن الآن بصدد ذلك، فنقول:

أما النشأة الدنيا فلا يفتقر إثباتها إلىٰ بيان وبرهان ؛ لأنها محسوسة مشاهدة، ويأتي ذكر تفاصيل ما فيها، وبيان ذلك في المقصد الثاني، إن شاء الله.

وأمّا الباقيتان، فالبرهان علىٰ وجودهما من وجوه:

منها: ما مضىٰ ذكره: من إثبات حقيقة عقلية ثابتة لكلّ طبيعة جوهرية متجدّدة، وإثبات أجسام مثالية غير مادية، قائمة لا في محلّ.

ومنها: ما يأتي في تضاعيف ما سنتلو عليك من المباحث الآتية.

ومنها: قاعدة الإمكان الأشرف، وقد مضىٰ برهانها، وتقريره هاهنا، علىٰ ما استفدناه من الأستاذ ـ دام ظلّه ـ في النشأة العقلية، وأجريناه في المثالية ـ أيضاً ـ: أنّ النشأة الجسمانية موجودة، كما دلّت عليه المشاهدة، والباقيتان أشرف منها، وأبعد عن علائق الظلمات، كما هو ظاهر، وهما ممكنتان، فهما ـ إذن ـ موجودتان قبلها، بناء علىٰ القاعدة، وإنما قلنا: إنهما ممكنتان ؛ لأنّ كلّ ما له وجود في عالم الحسّ فله ماهية موجودة في الذهن، يعرض لها إمكان، فالماهية إمكانية، فالمانع لها عن الوجود العقلي والمثالي إن كانت عقلية أو مثالية، ففي الذهن أيضاً لها وجود عقلي ومثالي، وإن كان قيامها بالذات وقيام أشخاص نوعها بالمادّة، فقد تبيّن أن الوجود ممّا يجوز في أفراد نوع واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه، مع أن هذا منقوض بوجودها الذهني ؛ إذ لا مادّة في

الذهن، وإن كان من جهة بساطة الوجود العقلي والمثالي، وتركّب الجسماني فقد تحقّق أن تمام كلّ ذي كثرة طبيعية إنّما هو بصورته؛ إذ بها يصير بالفعل، وكل ما وحدته بالفعل فكثرته بالقوة، والإنسان الطبيعي ـ مثلاً ـ أمر واحد، وجهة وحدته بصورته النفسانية لا بأعضائه.

وكذا الشجر شجر بصورته النباتية، حتّىٰ لو فرضت صورته النباتية قائمة بذاتها، مجردة عن أجزائه وعناصره، لكانت نباتاً عقلياً، أو مثالياً.

وكذا الياقوت والمرجان والذهب وغيرها من الموجودات، فتلك الأجزاء المقدارية أجزاء لمقاديرها، لا لحقائقها، فالحقائق بسيطة أينما وجدت، بل لنا أن نقول: إن وجودها الذهني علىٰ هذين الوجهين هو بعينه وجود خارجي لهما أيضاً، كما أشرنا إليه من أن المعقولات ذوات نورية مستقلّة تشاهدها النفس مشاهدة ضعيفة، ومحكي عنها حكاية ما، وأن الخيالات تبدعها النفس في ذاتها وعالمها، وعالمها عالم مستقل، كما يأتي بيانه.

وصل

وممّا يدلّ علىٰ النشأة المثالية، ما أفاد صاحب الإشراق: من دلالة المنامات والكهانات الصادقة، فإنّ صاحبها لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً، فإنّ عجزه ظاهر، وعجز نوعه، والنائم ليس في قواه قدرة ذلك، ولا لنفسه، وإلّا لكان في اليقظة أقدر علىٰ إبداعه، ثمّ إن كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه، ليخترع جرماً علىٰ وفاته، وهذا محال، مع أن الإنسان يعرف بالضرورة في الجملة أن الاعلام من شيء آخر، فلا محالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر أعلىٰ.

وصل

وليعلم أن أهل كلّ نشأة من هذه النشآت الثلاث، إنّما يدرك الموجودات الّتي فيها علىٰ سبيل المشاهدة والعيان، ويدرك الصور الّتي هي في إحدىٰ النشأتين الأخريين علىٰ سبيل الحكاية والاستخبار، بالعبارة والبيان، فشهادة كلّ نشأة غيب في الآخر، وعيانه علم وخبر في غيره، وظاهره باطن، وتنزيله تأويل، ولكلّ معنىً أو صورة ظهور وأثر في واحدة منها غير ظهوره وأثره في صاحبتيها.

ألا ترىٰ أن صورة الجسم الرطب، كالماء، متىٰ فعلت في مادّة جسم قابل للرطوبة من هذه النشأة كيف قبلتها فصار رطباً مثله، ومتىٰ فعلت في مادّة أخرىٰ من نشأة أخرىٰ، كالقوة الحسّية، أو الخيالية، اللّتين هما من عالم الملكوت، لم يقبل مثل الأولىٰ، ولم تصر رطبة مثلها، بل قبلت مثالها، فلها أثر في نشأة غير أثرها في أخرىٰ.

وكذلك إذا فعلت في النفس الناطقة، باعتبار قوّتها العاقلة، الّتي هي من عالم الجبروت، فإنّ أثرها هناك صورة عقلية كلّية.

فانظر حكم تفاوت النشآت، وقس عليه حال كلّ ماهية بحسب تخالف أنحاء الوجودات، وإن شئت فانظر إلىٰ النفس الناطقة الإنسانية الّتي هي من النشأة العليا، أو الوسطىٰ، كيف ظهرت في النشأة الدنيا بصورة البدن، وإلىٰ العلم، وهو معنىً عقلي، وجوهر روحاني، تتقوىٰ به النفس، وإنما تحصل بعد حذف الزوائد والاختلافات عما يدركه الحسّ من أشخاص النوع، وبقاء صورة غير مختلفة، بل لبّ خالص سائغ نيله للعقل الإنساني، كيف يظهر في المنام وهو نشأة

خيالية بصورة اللبن الّذي هو غذاء لطيف لذيذ سائغ شرابه للبدن، وإنما يحصل بعد حذف الاختلافات من الأغذية، وحصول صورة وحدانية غير مختلفة بين فرث ودم، والبدن مثال للنفس، ونسبة اللبن إليه نسبة العلم إليها.

وعلىٰ هذا فقس، بل بعض الموجودات ليس معقوله مطلقاً لمحسوسه، أو متخيّله أصلاً ؛ وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والثخن وأمثال ذلك، فإنّ هذه ليس لها حظّ من الوجود العقلي ؛ إذ كلّ معقول كلّي لا يكون ممتدّاً متقدراً، فالمعقول من المقدار ليس مقداراً في الحقيقة، بل شيئاً آخر مناسباً له، فإذا أراد الله سبحانه إظهار ما لا صورة لنوعه في هذا العالم في الصور الحسّية شكّله بأشكال المحسوسات بالمناسبات الّتي بينها وبينه، علىٰ قدر استعداد ما له التشكّل، وفي هذا سرّ متشابهات الكتاب والسنّة، كما أشرنا إليه في صدر الكتاب.

وصل

كل واحدة من النشأتين العلياوين تنقسم إلىٰ ما يتقدّم علىٰ النشأة الدنياوية، وإلىٰ ما يتأخّر عنها ؛ وذلك لأنّ النشآت كلها إنّما نشأت من تنزّلات الوجود ومعارجه، كما أشرنا إليه فيما سلف، وحركات الوجود نزولاً كحركاته صعوداً، علىٰ التعاكس بين السلسلتين، وكل مرتبة من إحداهما غير نظيرتها من الأخرىٰ وجوداً، وإن كانت عينها مرتبة وحقيقة، وإلّا لزم تحصيل الحاصل، وهو محال.

ومن هنا قيل: إن الله لا يتجلّىٰ في صورة مرّتين. وستعرف معنىٰ التجلّي.

وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسي الدائرة ؛ إشعاراً بأن الحركة الثانية رجوعية انعطافية، لا استقامية، فالمتقدّمة منهما علىٰ الدنيا هي الجنة الّتي خرج عنها أبونا آدم وزوجه، لخطيئتهما، وهي موطن العهد، ومنشأ أخذ الميثاق من الذرّية، ومحل الملائكة المقرّبين، والمدبّرين، كلّاً في مقامهم، وهي المسماة علىٰ اختلاف نوعيها بالجبروت والملكوت، وقد يسمّيان، أو الأوّل منهما، بعالم الأرواح، والمتأخّرة منهما عن الدنيا هي الجنة الّتي وعد المتّقون، والنار الّتي أعدّت للكافرين، ومنشأ من صور الأعمال، ونتيجة الأفعال السابقة في الدنيا، وهي موطن السعداء، ومقرّ الأشقياء، وتسمىٰ بدار الآخرة، والأخرىٰ، والعقبىٰ، والجنة المأوىٰ، ولظىٰ، ودار الجزاء، ودار القرار.

وقد تخصّص دار الجزاء بالملكوت، ودار القرار بالجبروت، والأربع تسمىٰ باليمين، كما تسمىٰ الدنيا بالشمال ؛ لقوّتها وشرفها عليها، وقد تسمىٰ الأربع، أو العقلية منها، بعالم الأمر، كما تسمىٰ الدنيا بعالم الخلق ؛ لأنها وجدت بأمر كن، بلا استعداد مادّة، والدنيا متقدّرة بالمساحة، فإنّ الخلق بمعنىٰ التقدير.

وصل

كل واحدة من النشآت الثلاث كأنها حيوان واحد برأسها، لها جهة وحدة وتمامية، قال الله سبحانه: ﴿وما أمرنا إلّا واحدة﴾[1]، وقال: ﴿وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان﴾[2].

---

١ ـ سورة القمر، الآية ٥٠.

٢ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

وكذلك مجموع الثلاث من حيث المجموع، كأنه حيوان واحد، له نفس واحدة، هي النشأة العقلية، وقلب هو النشأة الخيالية، وبدن هو النشأة الجسمانية، قال الله سبحانه: ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس واحدة﴾[١].

قال صاحب الفتوحات: العالم صورة الحق، وهو روح العالم المدبّر له، فهو الإنسان الكبير[٢].

وأنت يمكنك أن تعرف هذا وتصدّق به بعد تدبّرك فيما مضىٰ من الأصول، واطّلاعك علىٰ ما سيأتي من المعارف، ويعينك علىٰ ذلك ما أشرنا إليه من وحدة العقول، وأنها كلها لفرط الفعلية والكمال كأنها شيء واحد، اختلفت أفاعيله، كما أن المواد كلها لفرط القوّة والانفعال كأنّها شيء واحد، اختلفت انفعالاته، وأن العقل الأوّل مشتمل علىٰ الجميع، بل هو عين الكلّ ؛ لما دريت من التحقيقات الّتي أسلفناها، أنّ الفصل الأخير لكلّ مركّب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع المعاني الّتي توجد في المركّب مجتمعة، وفي الأنواع الّتي هي دونه متفرّقة، وأن كلّ وجود عال فهو تمام الوجود السافل، ولغير ذلك من البيانات الّتي ستطلع عليها.

ومن هنا قال بعض متألّهة الحكماء: الأشياء كلّها من العقل، والعقل هو الأشياء، وإنما صار العقل هو جميع الأشياء ؛ لأنّ فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلّا وهي تفعل شيئاً ممّا يليق بها ؛ وذلك أنّه ليس في العقل شيء إلّا وهو مطابق لكون شيء آخر[٣].

١ ـ سورة لقمان، الآية ٢٨.

٢ ـ فصوص الحكم: ١١١.

٣ ـ الشواهد: ١٥٣، عن كتاب أثولوجيا.

روىٰ في بصائر الدرجات بإسناده عن سعد، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال في حديث له أجراه ـ إلىٰ أن قال ـ: «ومن يكتب الله له رضوانه الأكبر يجمع بينه وبين إبراهيم ومحمّد والمرسلين في دار الجلال، قال: فقلت: وما دار الجلال؟ فقال: نحن الدار، وذلك قول الله ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتّقين﴾[1]، فنحن العاقبة، يا سعد، وأمّا مودّتنا للمتّقين، فقال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام﴾[2]، فنحن جلال الله وكرامته الّتي أكرم الله تبارك وتعالىٰ العباد بطاعتنا»[3].

أقول: هذا الحديث من مكنون العلم، وإنما ينكشف النقاب عنه حق الانكشاف في مباحث الإنسان بما هو إنسان، من المقصد الآتي، إن شاء الله.

وصل

لا مكان لشيء من النشآت إذا أخذ كلّ واحد منها بتمامها شيئاً واحداً، مسمّىً باسم واحد، كما يومي إليها إطلاق لفظة الدار عليها، فإنّ الدار هي المكان، والمكان لا مكان له، كما هو ظاهر.

وأمّا إذا أخذت من حيث أبعاضها، فالنشأة الحسّية لها أمكنة من هذه الحيثية، كما هو معلوم، وقد مرّ تحقيق معنىٰ المكان فيها، وأن مجموعها كيف

---

١ ـ سورة القصص، الآية ٨٣.

٢ ـ سورة الرحمن، الآية ٧٨.

٣ ـ بصائر الدرجات: ٣١١، ح ١٢ باختلاف يسير.

صار بلا مكان.

وأمّا الباقيتان فليس لأبعاضهما أمكنة حقيقية، كما ليست لمجموعهما، إلّا أن لكلّ منهما ـ كلّاً، أو بعضاً ـ أمكنة نسبية، ومظاهر جزئية يظهر فيها باعتبار بعض صفاتها ورقائقها لبعض المدارك في بعض الأمكنة، وفي بعض الأوقات بأسباب وشرائط مخصوصة.

أما أمكنتها النسبية فكما يقال: إنّ النشأة العقلية فوق النشأة المثالية، أو محيطة بها، والمثالية فوق الحسّية أو محيطة بها، لا كإحاطة الحقّة بالدرر، بل كإحاطة الروح بالجسم، أو يقال: الجنة فوق السماء السابعة، والنار تحت الأرض السفلىٰ، أو يقال: إنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف النار، أو نحو ذلك.

وأمّا مظاهرهما الجزئية فكما ورد في الحديث النبوي: إن «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»[1]، وذلك بالقياس إلىٰ كشفه عليه السلام وشهوده إيّاها هناك، فإنّ بعض المواضع بمنزلة المرائي المجلوّة الّتي تشاهد فيها الصور لمن قابلها ضرباً من المقابلة، ولا يستحيل أن يكون ذلك في أمكنة متعددة في حين واحد، ولا في أمكنة ضيّقة جداً ؛ لأنّ حكم الإنشاء النسبي لا ينافي هذا، فإنّ الشيء الواحد في حالة واحدة يمكن أن ينسب إلىٰ أمور متخالفة، باعتبار وجوده الإضافي، دون الحقيقي.

ويمكن أن يجامع ضدّه من هذه الحيثية ؛ إذ المتضادّان لا يكونان متضادّين من جميع جهاتهما واعتباراتهما، بل بحسب البعض، كالنار والماء، فإنهما لا يتضادّان من كلّ الوجوه، بل يتوافقان ـ مثلاً ـ في كونهما موجودين في العقل، ونحو ذلك ؛ ولهذا لم يمتنع اجتماعهما فيه، وتحققهما معاً، كما أشير إليه

---

١ ـ من لا يحضره الفقيه: ٢ : ٥٦٨ ، ح ٣١٥٨.

بقوله تعالىٰ: ﴿... أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾[١]، كذا أفاد أستاذنا، مدّ ظلّه[٢].

وبهذا التحقيق تتلائم الأخبار الواردة في تعيين الأمكنة للجنّة والنار علىٰ كثرتها واختلافاتها، وقد ذكرنا نبذاً منها في كتاب علم اليقين، مع تفاصيل ما في النشأة الآخرة، والآن فلنبيّن كيفية نشوء الآخرة من الأولىٰ، ووجوه الفرق بينهما، وبالله التوفيق.

أصل

الآخرة: إمّا جنة، أو نار.

والجنة جنّتان: جنة معقولة للمقرّبين، وهو العالم العقلي بما هو متأخّر عن هذه النشأة الدنياوية، أعني ما يحصل منه في سلسلة العود، وهي إنّما تنشأ من العلوم الحقة، والمعارف اليقينية، فإنّ المعرفة في هذه الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، واللذّة الكاملة موقوفة علىٰ المشاهدة، فإنّ الوجود لذيذ، وكماله ألذّ، فالمعارف الّتي هي مقتضىٰ طباع القوّة العاقلة، من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله، إذا صارت مشاهدة للنفس كانت لها لذّة لا يدرك الوصف كنهها ؛ ولهذا ورد في الحديث: «لا عيش إلّا عيش الآخرة»[٣].

وجنّة محسوسة لأصحاب اليمين، وهو العالم الخيالي، بما هو متأخّر أيضاً، فإنّ الخيال في الآخرة يصير عين الحسّ الظاهري، ويتّحد به، وهي إنّما

١ ـ سورة نوح، الآية ٢٥.
٢ ـ أنظر: المبدأ والمعاد: ٤٤٧.
٣ ـ تفسير القمّي: ٢ : ١٧٧.

تنشأ من الأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة، بإبداع النفس الصور الملذّة، من الحور والقصور والغلمان واللؤلؤ والمرجان، في عالمها وصقعها.

وقد دريت أن للنفس اقتداراً علىٰ ذلك، ولكنها ما دامت في هذه النشأة لا تترتب عليها آثارها ؛ لضعفها واشتغالها بالمحسوسات، فإذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوىٰ كلها في قوّة واحدة، وهي المتخيّلة، وصارت عينها باصرة للنفس، وقدرة فعّالة، وانقلب العلم مشاهدة، فلا يخطر بالبال شيء تميل إليه النفس إلّا ويوجد في الحال بإذن الله، أي يوجد بحيث تراه رؤية عيان، وتحسّ به إحساساً قوياً، لا أقوىٰ منه.

وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إنّ في الجنة سوقاً يباع فيه الصور»[١]، والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الّذي هو منبع القدرة علىٰ اختراع الصور بحسب المشيئة، ونيلها بالحس.

وفي الحديث القدسي: «يابن آدم، خلقتك للبقاء وأنا حيّ لا أموت، أطعني فيما أمرتك به، وانته عمّا نهيتك عنه، أجعلك مثلي، حيّاً لا تموت، أنا الّذي أقول لشيء كن فيكون، أطعني فيما أمرتك به أجعلك مثلي، إذا قلت لشيء كن فيكون»[٢].

وفي حديث آخر، قال ﷺ: «فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلّا ويكون»[٣].

---

١ ـ جامع الأخبار: ١٧٣، وفيه: «إن في الجنة سوقاً ما فيها شرىٰ ولا بيع إلّا الصور من الرجال والنساء...».

٢ ـ عدة الداعي ونجاح الساعي: ٢٩١، بمضمونه.

٣ ـ ذكره في الفتوحات المكية: ٣: ٢٩٥.

وكذلك النار ناران: نار معقولة، تطّلع علىٰ الأفئدة، للمنافقين والمتكبّرين والمكذّبين.

ونار محسوسة تحرق الأبدان، أعدّت للكافرين.

وكلتاهما إنّما تكونان في العالم المتوسّط، إحداهما ـ وهي المعقولة ـ إنّما تنشأ فيه بتبعيّة عالم العقل، بسبب فقدان معارفه ولذّاته، بعد إدراكها، والشوق إليها، فإنّ العقل وإن لم يتألّم حيث لا حظّ له من الشقاء، وليس من دار الشقاء، إلّا من اشتاق إليه، وحرم الوصول، يسمىٰ ألمه: ألماً عقلياً، مشاكلة للذّة العقلية، ومقابلة لها ؛ إذ الألم يرجع في الحقيقة إلىٰ العدم، كما دريت، والعدم إنّما يعرف ويمتاز بالوجود.

والنار الأخرىٰ ـ وهي المحسوسة ـ إنّما تنشأ بوسيلة هذه النشأة الدنياوية، بسبب فقدان متاعها بعد حصول الإلف له، والتعلّق به، والإخلاد إليه، وارتكاب الأعمال السيّئة، والأخلاق الرديّة، فإنّ النفس بسبب ذلك تنشيء في عالمها صوراً مؤذية مناسبة لها، من الحيّات والعقارب والسموم واليحموم، وغيرها، فتتأذّىٰ بها، ولا تقدر علىٰ عدم إنشائها، كما أنها إذا أصابتها مصيبة في الدنيا فكلّما تخطر ببالها اغتمّت وتأذّت، ولا يمكنها أن لا تخطرها، ولكنها في الدنيا تغفل عنها أحياناً بسبب الشواغل، بخلاف الآخرة فإنها لاتنفكّ عنها ؛ لعدم الشاغل، وصفاء المحلّ، وقوّته، وصيرورة القوىٰ كلّها قوّة واحدة، كما بيّناه.

وصل

كلّ من الجنة والنار ـ المحسوستين ـ عالم مقداريّ صوري، إحداهـما صورة رحمة الله، والأخرىٰ صورة غضبه.

قال أستاذنا ـ مدّ ظلّه ـ: إنّ جهنّم ليست بدار حـقيقية مـتأصّلة ؛ لأنـها صورة غضب الله، كما أن الجنّة صورة رحمة الله، وقد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كلّ شيء، والغضب عارضيّ، وكذا الخيرات صادرة بالذات، والشـرور واقعة بالعرض، فعلىٰ هذا لابدّ أن تكون الجنة موجودة بالذات، والنار مـقدّرة بالتبع[١].

وقال أيضاً: إن جهنّم من سنخ الدنيا، وأصلها، فمادّتها هي تعلّق النـفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة، والأعدام، والنقائص، فإنّ الأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمور سـلبية غـير مؤثرة، ولا معذّبة، إلّا أن صورها الحضورية، وحصولها الخارجية، ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، وهي من هذه الجـهة شـرور حـقيقية حـاصلة للشيء.

ألا ترىٰ أن تفرّق الاتّصال مع أنّه أمر عـدمي ؛ لأنّـه عـبارة عـن زوال الاتصال عمّا من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحسّ اللامس به ؛ لأنّه عـدم محسوس، مشهود للنفس، وإذا كان العدم موجوداً كان شراً حـقيقياً، ويكـون إدراكه اللمسي إدراك أمر مناف، حاصل بنفسه للمدرك ؛ لأنّ العلم الشهودي هو

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ٩: ٣٤٥.

بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي، والمعلوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجياً كان ذلك العدم ـ مع كونه عدماً ـ أمراً موجوداً، فيكون شراً حقيقياً، ففيه غاية الألم، ونهاية الشرّية[1].

قال: فصورة جهنّم في الآخرة هي صورة الآلام الّتي هي أعدام ونقائص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقية ما دامت علىٰ فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها الّتي من شأنها تلك النفوس أن تتّصف بمقابلاتها تكون لها آلام شديدة بحسبها، فتلك الآلام باقية فيها إلىٰ أن يزول عنها إدراكها، إمّا بتبدّل فطرتها إلىٰ فطرة أدنىٰ وأخسّ من تلك الفطرة، أو بزوال تلك النقائص والأعدام، بحصول مقابلاتها، من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة كمالاتها، واشتغالها بإدراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن إدراكها ؛ لانصراف توجّهها عنها إلىٰ تلك الشواغل الحسّية، فعلىٰ التقديرين يزول العذاب، وتحصل الراحة.

والحاصل: أنّ جهنّم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالّة في موضوع النفس يوم القيامة، فتلك الصورة الجحيمية مشتملة علىٰ جميع ما في السماء والأرض من حيث نقائصها وشرورها، لا من حيث كمالاتها وخيراتها، فإنها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة، فالنفس ما دامت في هذا العالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواسّ البدنية، وكل ما يدرك بهذه الحواس يكون مخلوطاً غير متميّز حقّه من باطله، وصحيحه من فاسده، فترىٰ الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض علىٰ صورة مخلوطة، مشتبهة، فتزعم أن لها بقاء وثباتاً، وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة علىٰ هذه

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ٩: ٣٦٢ و ٣٦٣.

الهيئة، وأنها ذاتية لتلك الأجرام، قائمة بها، لا بغيرها، وأن السماء والأرض كلّ منهما علىٰ هذه الهيئة الّتي يدركها الحس، من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب، فإذا جاء يوم القيامة تبدّلت هذه الأشياء غيرها، وانفصل ما لها عمّا ليس لها، وامتاز حقّها من باطلها، ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية، وخبيثها من الطيّب، كما قال تعالىٰ: **﴿ما كان الله ليذر المؤمنين علىٰ ما أنتم عليه حتّىٰ يميز الخبيث من الطيّب﴾**[1].

فصورة جهنّم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم، متميّزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات، فإذا قامت القيامة واستقرّت كلّ طائفة في دارها، رجعت كلّ صورة إلىٰ حقيقتها، فيكون الحكم في أهل الجنة بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة، ويكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادّة هذا العالم الّذي أودع الله في حركات الأفلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة، أنوارها، فهي كواكب لكنّها مطموسة الأنوار في القيامة، وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور؛ لأنّ أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية، فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادىء، لا بهذه الأجرام[2].

روىٰ علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره، مطيعان له، ضوؤهما من نور عرشه، وحرّهما من جهنّم، وإذا كانت القيامة عاد إلىٰ العرش نورهما، وعاد إلىٰ النار حرّهما، فلا يكون شمس، ولا قمر»[3].

١ ـ سورة آل عمران، الآية ١٧٩.
٢ ـ الأسفار الأربعة: ٩ : ٣٦٣ و ٣٦٤.
٣ ـ تفسير القمّي: ٢ : ٣٤٣.

وقال في الباب الستّين من الفتوحات: يقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص، ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالىٰ: ﴿لا يموت فيها ولا يحيىٰ﴾[١]، [إلىٰ أن قال:] وسبب ذلك أنّه بقي ما أودع الله عليهم في الأفلاك وحركات الكواكب من الأمر الإلهي، وتغيّر منه علىٰ قدر ما تغيّر من صور الأفلاك بالتبديل، ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار، فاختلف حكمها بزيادة ونقص[٢]، وغير ذلك.

وقال في معرفة جهنم: إعلم ـ عصمنا الله وإيّاك ـ أنّ جهنم من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة، وسميت جهنم لبعد قعرها، يقال: بئر جهنام، إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي علىٰ حرور وزمهرير، ففيها البرد علىٰ أقصىٰ درجاته، والحر علىٰ أقصىٰ درجاته، وبين أعلاها وقعرها خمس وسبعون إلىٰ مائة من السنين. واختلف الناس فيها، هل خلقت بعد، أو لم تخلق؟ والخلاف مشهور فيها.

[إلىٰ أن قال:] وكذلك اختلفوا في الجنة. وأمّا عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين. أما قولنا: مخلوقتان، فكرجل يبني داراً، فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة، فيقال: هي دار، فإذا دخلتها لم ترَ إلّا سُوراً دائراً علىٰ فضاء وساحة، ثمّ بعد ذلك ينشىء بيوتها علىٰ أغراض الساكنين فيها، من بيوت، وغرف، وسرادق، ومسالك، ومخازن، وما ينبغي أن يكون فيها. [إلىٰ أن قال:] وفي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوىٰ بني آدم والأحجار المتخذة آلهة والجنّ لهبها.

---

١ ـ سورة طه، الآية ٧٤.

٢ ـ الفتوحات المكية: ١ : ٢٩٤.

قال تعالىٰ: ﴿وقودها الناس والحجارة﴾[١]، وقال: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾[٢]، وقـال: ﴿فكبكبوا فيها هم والغاوون * وجنود إبليس أجمعون﴾[٣].

وتحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجنّ والإنس، الذيـن يـدخلونها، وقد خلقها الله تعالىٰ من صفة الغضب، وجميع ما يخلق فيها من الآلام والمحن الّتي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي، ولا يكـون ذلك إلّا عـند دخول الخلق فيها متىٰ دخلوها، وأمّا إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها، ولا في نفس ملائكتها، بل هي ومن فيها من زبـانيتها فـي رحـمة الله، منغمسون ملتذّون، يسبّحون لا يفترون، يقول الله تعالىٰ: ﴿ولا تطغوا فيه فيحلّ عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوىٰ﴾[٤]، فإنّ الغضب هـاهنا هـو عين الألم.

فمن لا معرفة له ممن يدّعي طريقتنا ويريد أن يأخذ الأمر من التـمثيل والمناسبة فيقول: إنّ جهنم مخلوقة من القهر الإلهـي، وإن الاسـم القـاهر هـو المتجلّي، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلّط علىٰ الجبابرة، ولم يمكن لها أن تقول: ﴿هل من مزيد﴾[٥]، ولا أن تقول: أكل بعضي بعضاً، فبنزول الحقّ إليها برحمته الّتي وسعت كلّ شيء، وسع لها المجال في الدعوىٰ والتسلّط علىٰ الجبابرة والمتكبّرين، فـالناس غـالطون فـي شأن خلقها.

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٤؛ وسورة التحريم، الآية ٦.

٢ ـ سورة الأنبياء، الآية ٩٨.

٣ ـ سورة الشعراء، الآية ٩٤ و ٩٥.

٤ ـ سورة طه، الآية ٨١.

٥ ـ سورة ق، الآية ٣٠.

ومن أعجب ما درينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدّة عظيمة، فارتاعوا، فقال صلى الله عليه وآله: تعرفون ما هذه الهدّة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: حجر ألقي من أعلىٰ جهنّم منذ سبعين سنة، الآن وصل إلىٰ قعرها، فكان وصوله إلىٰ قعرها وسقوطه فيها هذه الهدّة، فما فرغ من كلامه صلى الله عليه وآله إلّا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، وكان عمره سبعين سنة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الله أكبر، فعلم علماء الصحابة أن هذا الحجر هو ذلك المنافق، وأنّه منذ خلقه الله يهوي في جهنّم، وبلغ عمره سبعين سنة، فلما مات حصل في قعرها، قال الله تعالىٰ: ﴿إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾[1].

فكان سماعهم تلك الهدّة الّتي أسمعهم الله ليعتبروا. فانظر ما أعجب كلام النبوّة، وما ألطف تعريفه، وما أغرب كلامه صلى الله عليه وآله[2].

وصل

قال أستاذنا ـ أدام الله بركاته ـ: اعلم أنّه ذهب بعضهم ـ كصاحب اخوان الصفا وغيره ـ إلىٰ أنّ جهنّم عبارة عن عالم الكون والفساد، والنار هي الطبيعة المحلّلة للأجساد، المستولية علىٰ الأبدان والجلود، بالإذابة والتحليل، والتبديل في كلّ آن، المفنية لها في أسرع زمان، لو لم يورد الغاذية بدلها، كما في قوله تعالىٰ: ﴿كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾[3]، وقوله

١ ـ سورة النساء، الآية ١٤٥.
٢ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ١ : ٢٩٧ و ٢٩٨، مع بعض الاختلافات، وحذف بعض العبارات.
٣ ـ سورة النساء، الآية ٥٦.

تعالىٰ: ﴿فاتقوا النار الّتي وقودها الناس والحجارة﴾[١]، وقوله: ﴿إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم﴾[٢]، فإنّ هذه الأجساد العنصرية لها طبيعة متصرّفة فيها بالنضج والإحالة، فحسبوا أن النار المشار إليها في القرآن هي الطبيعة السارية في الأجسام الحسّية، سيّما الّتي تحت السماء الدنيا.

وممّا يؤكّد هذا الحساب ـ وإن كان باطلاً عندنا ـ أن الأكوان الطبيعية كلها سائلة زائلة، واقعة تحت الفساد بواسطة استيلاء الطبيعة عليها بالتحويل والتحليل، وكذا النفس ما دامت متعلّقة بهذا البدن، متّحدة به، تؤثّر الطبيعة في ذاتها وفي قواها الحسّية، فإنها منفعلة عن تأثير نيران الطبيعة الكامنة في البدن بالإذابة والتحليل، وتجفيف الرطوبات الصالحة الحاصلة لها من الأغذية شيئاً فشيئاً علىٰ الدوام، حتّىٰ يؤدّي إلىٰ الموت، وكذا تؤلم النفس بإثارة حرارة الشهوة، ونار الغضب وغيرها، وكذا تؤلم بإحداث الآلام والحميات والأوجاع الّتي منشؤها الطبيعة المحللة، خلقها الله لمصلحة دفع المواد المفسدة.

علىٰ أن المصلحة في أصل وجود الطبيعة وإشعالها الحرارة الغريزية، استكمال النفس الناطقة للإنسان مادامت في البدن بهذه التحوّلات والتقلّبات، لينقلب إلىٰ أهله مسروراً، فإذا ارتفع الإنسان من هذا العالم إلىٰ عالم التصور، أو التعقّل، خلص من عذاب النيران ؛ إذ لا وجود للطبيعة في غير هذا العالم.

وممّا يؤكّد ظنهم ـ أيضاً ـ كون عدد الزبانية وسدنة الجحيم بعينه، كعدد القوىٰ الخادمة المدبّرة للأبدان الحيوانية، وكذا كون أبوابها سبعة، كأبواب القوىٰ الطبيعية المفتوحة إلىٰ جهنّم البدن من عالم النفس، فإنّ أصل القوىٰ منشبعة منه،

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٤.
٢ ـ سورة الأنبياء، الآية ٩٨.

وهي مفتوحة لأهل الجحيم من الجن والإنس، وباب القلب مغلق علىٰ من طبع الله علىٰ قلبه.

ومن ذلك كونها موصوفة في القرآن بأنها أسفل سافلين، والطبيعة العنصرية كذلك، فالجحيم هي الطبيعة، ومن ذلك دلالة قوله تعالىٰ: ﴿كلّما خبت زدناهم سعيراً﴾[١].

علىٰ أن النار محسوسة، فإنّ الصورة النارية لا تتّصف بالزيادة والنقصان إلّا من جهة كونها قائمة بالمادّة الجسمانية ؛ لأنّ حقيقة النارية لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها، وإنما يقبله الجسم المحترق بالنار، الّذي تسخره النارية.

وقيل: معنىٰ الآية: كلّما خبت: يعني النار المتسلّطة علىٰ أبدانهم بواسطة خمود الشهوة والغضب، وركود القوىٰ لمرض أو هرم.

زدناهم: يعني المعذّبين، ولم يقل: زدناها، يعني أن العذاب ينقلب إلىٰ بواطنهم من جهة اكتساب الملكات والأمراض في نفوسهم، وهو أشدّ من العذاب الحسّي ؛ إذ قد سلّط الله علىٰ بواطنهم التفكّر في ما كانوا فيه من التفريط في جنب الله، فيكون عذابهم النفساني أشدّ من حلول العذاب المقرون بتسلّط النار المحسوسة علىٰ أجسادهم، ومنشؤه نار النفس الأمّارة بالسوء، الّتي تطّلع علىٰ الأفئدة.

ومن ذلك دلالة قوله تعالىٰ: ﴿وإن منكم إلّا واردها كان علىٰ ربّك حتماً مقضياً * ثمّ ننجّي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيّاً﴾[٢].

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ٩٧.

٢ ـ سورة مريم، الآية ٧١ و ٧٢.

قال في الفتوحات: من عرف معنىٰ هذا القول عرف مكان جهنّم، ولو قال النبي ﷺ لما سئل لقلته، فلما سكت عنه وقال في علم الله[١]، فسكوتنا عنه هو الأدب.

ومن ذلك أن النار لا تقبل تخليد موحّد، وما ذلك إلّا لأنّ نفسه بعلم التوحيد قد صارت عقلاً بالفعل، وجازت عن مقام الحسّ والطبع، كما قال الإمام عليه السلام: جزناها وهي خامدة.

ومن ذلك الأخبار الدالّة علىٰ أن مكانها في هذا العالم السفلي، ثمّ ذكر ـ دام ظلّه ـ الأخبار الّتي جاءت في ذلك، مثل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سأل يهودياً: أين موضع النار في كتابكم؟ قال: في البحر، قال عليه السلام: ما أراه إلّا صادقاً، لقوله تعالىٰ: ﴿والبحر المسجور﴾[٢].

ويروىٰ أيضاً في التفاسير أن البحر المسجور هو النار[٣].

وعن النبي ﷺ: البحر: هو جهنّم.

وعنه ﷺ: «لا يركبنّ رجل بحراً إلّا غازياً، أو معتمراً، فإنّ تحت البحر ناراً، وتحت النار بحراً»[٤].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «أبغض البقاع إلىٰ الله تعالىٰ وادي برهوت، فيه أرواح الكفّار، وفيه بئر ماؤها أسود منتن، تأوي إليها أرواح الكفّار»[٥].

---

١ ـ الفتوحات المكية: ١ : ٣١٥، باختلاف يسير.

٢ ـ سورة الطور، الآية ٦.

٣ ـ أنظر: تفسير القمّي: ٢ : ٣٣١.

٤ ـ المجموع في شرح المهذب: ١٦٢، وفيه إضافة «أو حاجاً».

٥ ـ المحاسن: ٢ : ٥٧٣، بهذا المضمون.

وعن ابن عباس: أن النار تحت أبحر مطبقة.

إلىٰ غير ذلك من الأخبار والآثار، وقد ذكرنا شطراً منها في كتاب علم اليقين.

ثم قال: والجواب عن هذه الوجوه والدلائل كلها: أنّ لكلّ من الجنة والنار نشأة أصلية هي في عالم الآخرة، ونشأة جزئية، ومظاهر كونية في الدنيا، ومستقر النار وحقيقتها هي دار البوار، ولها مظاهر ومكامن في هذا العالم، فما ذكر من الوجوه العقلية لا تدلّ علىٰ أكثر من أن لها كينونة جزئية، وظهوراً خاصاً في هذا العالم.

وكذا ما نقل من الأخبار لا يدلّ علىٰ أزيد من أن لها مظاهر في هذا العالم.

وأمّا النار الحقيقية فمحلّ اشتعالها وبروزها بحيث لا تكمن علىٰ الخلائق كلهم، وظهور سلطانها هي الدار الآخرة، حينما أحاط بهم سرادقها، كما قال تعالىٰ: ﴿**وبرّزت الجحيم لمن يرىٰ**﴾[1]، وقال تعالىٰ: ﴿**كلا لو تعلمون علم اليقين * لترونّ الجحيم * ثمّ لترونّها عين اليقين**﴾[2]، فهي الآن كامنة باطنة، غير بارزة، ولا ظاهرة، إلّا علىٰ أهل الكشف واليقين.

وهذا المحسوس من النار غير محرق حقيقة، والّذي يباشر الإحراق والتفريق حقاً وحقيقة هي نار إلهية مستورة عن هذه الحواس، خارجة عن الفكر والقياس، لكنها مرتبطة بهذا المحسوس ارتباطاً، ومحل ناريّتها الحقيقية دار البوار، لا دار الوجود.

---

١ ـ سورة النازعات، الآية ٣٦.

٢ ـ سورة التكاثر، الآية ٥ ـ ٧.

وقال ـ دام ظلّه ـ في موضع آخر: اعلم أن هذه النار الّتي نراها في الدنيا ليس هذا الصفا والإشراق والتلألؤ واللمعان داخلاً في حقيقتها، فإنّ ذلك كلّه مسلوب من النار الحقيقية العقلية، ومن النار الجسمانية الأخروية، وإنما تثبت لهذه النيران ؛ لأنها ليست نيراناً محضة،بل فيها نار ونور، وأمّا النار المحضة فتمامها أنها محرقة مؤذية، فظّاعة، نزّاعة.

قال: وكما أن حرارة الحمّىٰ الشديدة أثر من الأخلاط الردية، وانحراف المزاج عن الاعتدال في الطبيعة، فكذلك شدّة حرارة نار جهنّم سببها المعاصي والأفعال السيئة، والانحراف عن العدالة، ونهج الشريعة.

وقال صاحب الفتوحات: وللنار أمثلة جزئية هي طبيعة كلّ واحد، وهواه، في أولاه وأخراه، ولها أبواب ومشاعر هي سبعة، وهي عين أبواب الجنّة، فإنها علىٰ شكل الباب الّذي إذا فتح إلىٰ موضع انسدّ به موضع آخر، فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر[١].

وهذه الأبواب مفتوحة علىٰ الفريقين: أهل النار والجنة، إلّا باب القلب، فإنّه مطبوع علىٰ أهل النار أبداً، لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتىٰ يلج الجمل في سمّ الخياط؛ لأنّ صراط الله أدقّ من الشعر، فيحتاج من يسلكه إلىٰ كمال التلطيف والتدقيق، وأنّىٰ يتيسر للحمقاء الجاهلين، خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم وانقياد.

فأبواب الجحيم سبعة، وأبواب الجنة ثمانية، وهذا الباب الّذي لا يفتح لهم، ولا يدخل عليه أحد منهم، هو في السور، فباطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، وهي النار الّتي تطّلع علىٰ الأفئدة.

---

١ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ٣ : ٤٤١.

وللنار علىٰ الأفئدة اطلاع لا دخول؛ لغلق ذلك الباب، فهو كالجنة حُفّت بالمكاره. والسور حجاب مضروب بين الفريقين، يسمىٰ الأعراف.

وصل

قال أستاذنا ـ دام ظلّه ـ: لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة، من حيث الرتبة، وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض؛ لأنها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك، وعلمت أنّ نشوء الآخرة من الدنيا، فاعلم أنّ هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة، وتصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية، وأشعة الكواكب، كذلك أعمال بني آدم هي موادّ أغذيتهم الّتي بها نشوء نفوسهم وأبدانهم الأخروية، فكلّما كانت أعمالهم أتمّ اعتدالاً وأكثر نضجاً من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم النفسانية الأخروية أوفق وأتمّ صلوحاً، وأشدّ تقوية للحياة الباقية.

قال بعض أهل الكشف: إنّ كرة الأثير وأشعة الشمس والكواكب الّتي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما تؤثر في المولدات، وهذه الفواكه والمعادن بحرارتها نضجاً لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها ناراً، كذلك من عرف نشأة الآخرة وموضع الجنة والنار، وما في فواكه الجنة من النضج الّذي يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار وأين الجنة، وأن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار الّتي تحت مقعّر أرض الجنة، فتحدث النار حرارة في مقعّر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات، ولا نضج إلّا بالحرارة، وهي لها كحرارة النار تحت القدر، فإنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف

النار، والشمس والقمر والنجوم كلها في النار، ومن أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة الّتي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور، فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علواً، كما يفعل بالأشياء هاهنا سفلاً، وكما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلىٰ هناك بالمعنىٰ، وإن اختلفت الصور.

ألا ترىٰ أرض الجنة مسكاً، كما ورد في الخبر، وهو حارّ بالطبع، ولما فيه من النار وأشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكيّة كما تقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزّبْل ؛ لما فيه من الحرارة الطبيعية؛ لأنّه معفن، والحرارة تعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفّن، وهذا القدر كاف في تقوي النار، أعاذنا الله منها. انتهىٰ كلامه(١).

وهذا الكلام وإن كان مبناه علىٰ المقدّمات الخطابية والتمثيلات إلّا أنّه إذا استقصىٰ عاد برهانيّاً، ولولا مخافة الإطناب لأوضحناه علىٰ وجه الحكمة، وسبيل البرهان.

وإيّاك أن تحمل كلامه علىٰ أن جهنّم ليست إلّا هذا العالم تحت الفلك الأقصىٰ؛ لأنّ جهنم هي من النشأة الآخرة، وإن كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها.

والّذي ذهب إليه هذا المحقّق من أن نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب سببه أن الإنسان إنّما يتكوّن وينمو، ويتمّ خلقه، وتكمل خلقته، باستحالات وانقلابات تطرأ علىٰ مادّته، ولا يمكن ذلك إلّا بحرارة غريزية محللة، وتلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ٩: ٣٦٦ ـ ٣٦٨.

وأشعّتها، كما ثبت في مقامه.

ثم إنّ استكمال نفس الإنسان، بحسب كلتي قوّتيه النظرية والعملية، إنّما يتم بالحركات البدنية والفكرية، والحركة تحتاج إلىٰ الحرارة، والحرارة والحركة متصاحبتان، لا تنفكّ إحداهما عن الأخرىٰ.

وكما أن جميع الحركات في هذا العالم تنتهي إلىٰ حركات الأفلاك، سيّما الفلك الأقصىٰ، فكذلك جميع الحرارات الغريزية والأسطقسية تنتهي إلىٰ أضواء الكواكب، سيّما ضوء الشمس، كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء.

ثم لا يخفىٰ عليك أنّ كلّ مادّة مصوّرة بصورة أدنىٰ، إذا انتقلت إلىٰ أن تلبس صورة أعلىٰ، فذلك إنّما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولىٰ شبه التعفّن والهضم والانكسار، كالحبّة المدفونة في الأرض، فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم تتعفّن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية، وكذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية والحيوانية.

وهكذا الحكم في الترقّيات الواقعة في النفس، فإنها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشؤها الحركات البدنية في النسك البدنية، والحركات الفكرية في النسك العقلية، والكلّ منوط بحركات الأفلاك والكواكب بأضوائها، فانكشف أنّ الكمالات العلمية والعملية للنفوس الّتي بها تحصل حياتها الأخروية وبها يتم نعيمها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة، إنّما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية الّتي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها.

أقول: وقد ظهر ممّا ذكرنا من البيانات والتبيانات أن كلّاً من الجنة والنار، وما فيهما من الملذّ والمؤذي، إنّما تنشأ من النفس الإنسانية، وكذلك جميع ما ورد في الشرع من أحوال الآخرة وأهوالها، من السياق، والصراط، والميزان،

والحساب، والكتاب، وغير ذلك، ممّا ذكرنا تفصيله وبيانه في كتاب علم اليقين، فإنّها جميعاً تنشأ من النفس، بل هي كلّها عين النفس، وصفاتها، وأحوالها، كما يظهر عند التأمل في الأصول السالفة والآتية، وفيما ورد من الأخبار الواردة فيها.

قال في الفتوحات: اعلم يا أخي ـ تولّاك الله برحمته ـ إنّ الجنة الّتي تصل إليها في الآخرة، والنار الّتي يصل إليها من هو أهلها في الآخرة، هي مشهودة لك اليوم، من حيث محلّها، لا من حيث صورتها، فأنت فيها تنقلب علىٰ الحال الّتي أنت عليها، ولا تعلم أنك فيها، فإنّ الصورة تحجبك الّتي تجلّت لك فيها، فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنه الناس يرون ذلك المحلّ ـ إن كان جنة ـ روضة خضراء، وإن كان جهنّم يرونها بحسب ما يكون فيه من نعوت زمهريرها وحرورها وما أعدّ الله فيها[1].

وأكثر أهل الكشف في بداية الطريق يرون هذا، وقد نبّه الشرع علىٰ ذلك بقوله: «بين منبري وقبري روضة من رياض الجنة»[2].

وقال نجم الكبرىٰ: اعلم أنّ النفس والشيطان والملك ليست أشياء خارجة عنك، بل أنت هم، وكذلك السماء والأرض والعرش والكرسي ليست أشياء خارجة عنك، ولا الجنة والنار، إنّما هي أشياء فيك، فإذا سرت وصفوت تبيّنت إن شاء الله، وسيأتي تحقيق هذا في المقصد الآتي إن شاء الله.

---

١ ـ الفتوحات المكية: ٣: ١٣ باختلاف يسير.

٢ ـ من لا يحضره الفقيه: ٢: ٥٦٨، ح ٣١٥٨.

وصل

وإذ ثبت أن الآخرة داخل حجب السموات والأرض، فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف أحوال الباطن ؛ لأنّ الغيب والشهادة لا يجتمعان، ولهذا ورد في الحديث: «لا تقوم الساعة وعلىٰ وجه الأرض من يقول: الله الله»[١].

ومنزلتها من هذا العالم منزلة هذا العالم من الرحم، فلا يقوم إلّا إذا زلزلت الأرض زلزالها، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، وانتثرت الكواكب، وكوّرت الشمس، وخسف القمر، وسيّرت الجبال، وعطّلت العشار، وبعثر ما في القبور، وحصّل ما في الصدور، فما دام السالك خارج حجب السماوات والأرض فلا تقوم له القيامة، ومن مات فقد قامت قيامته.

والله سبحانه داخل هذه الحجب، وعنده علم الساعة، وهذا هو الجواب الحق مع الكفّار، إذ قالوا: ﴿متىٰ هذا الوعد إن كنتم صادقين﴾[٢]، فمن كان بعد علىٰ وجه الأرض مع هذه الطبيعة الحاجبة عن أنوار الآخرة لم يحشر بعد إلىٰ الله، فإذا خرج عن الدنيا حشر إليه تعالىٰ، وقامت قيامته، وإذا مات الكلّ ينفخ الصور، وصعق من في السماوات ومن في الأرض، قامت القيامة الكبرىٰ، فظهر نور الأنوار، وانكشف ضوؤه الحقيقي، وتجلّىٰ جمال الأحدية، فلم يبق لأنوار الكواكب عنده ظهور، فهي مطموسة الأنوار، مطوية السماوات، بيمين الحق، ويتّصل كلّ مستفيض بالمفيض عليه، فجمع الشمس والقمر، واتّحدت النفوس بالأرواح، وزالت المباينة بين الأشباح والأرواح، ولهذا تكون أبدان أهل الجنة

---

١ ـ جاء في كامل الزيارات: ٧٤، هكذا: «لا تقوم الساعة وعلىٰ الأرض هاشمي يطرق».
٢ ـ سورة يونس، الآية ٤٨.

بصورة نفوسها، كالشخص وظلّه، ورجعت السماوات والأرض إلىٰ ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق، فعادتا إلىٰ مقام الجمعية والحضور المعنوي، من هذه التفرقة.

وكذا العناصر الأربعة، تصير كلّها عنصراً واحداً، مظلماً، وتنقلب كلها ناراً غير هذه النار الأسطقسيّة، وتصير الهيولىٰ كلها بحراً مسجوراً **﴿وإذا البحار سجّرت﴾**[١]، **﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾**[٢].

وبالجملة: يتصل البر بالبحر، ويتّحد الفوق والتحت، وتزول الأبعاد والأحجام، واتّحد ذو النور مع النور، والفعل بالفاعل، فلم يبق من القوىٰ والحواسّ تأثّر، ولا للمحسوس ـ بما هو محسوس ـ عين، ولا أثر، **﴿لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً﴾**[٣]، **﴿وحملت الأرض والجبال فدكّتا دكّة واحدة﴾**[٤]؛ لأنها أبداً في الزلزال والاندكاك من خشية الله، لا استقرار لها، ولا جمود في الواقع، بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان، والحس يغلط فيها، **﴿وترىٰ الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب﴾**[٥]، **﴿فيومئذ وقعت الواقعة﴾**[٦]، وكُشف الغطاء، ويُرىٰ كلّ شيء علىٰ أصله، من غير تغليط وتزويق، فالسماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية الّتي ركبت من موادّ وصور وأعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الّذي

---

١ ـ سورة التكوير، الآية ٦.
٢ ـ سورة نوح، الآية ٢٥.
٣ ـ سورة الإنسان، الآية ١٣.
٤ ـ سورة الحاقة، الآية ١٤.
٥ ـ سورة النمل، الآية ٨٨.
٦ ـ سورة الحاقة، الآية ١٥.

مظهره الحواس وانفعالاتها، فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الّذي تنفعل منه الحواس، بل يشاهد هذه الأشياء في عرصة الآخرة بحقائقها، بمشعر أخروي يتنوّر بنور ملكوت الله شأنه مشاهدة الأصل، والمخبر، وملاحظة الباطن والسر، فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش؛ لضعف وجودها، ويتحقق بمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربّي نسفاً * فيذرها قاعاً صفصفاً * لا ترىٰ فيها عوجاً ولا أمتاً﴾[1].

وتحضر الخلائق كلهم في عرصات القيامة، فإذا هم بالساهرة؛ إذ لا نوم فيها، وتنكشف الأغطية والحجب لأهل البرازخ، وترتفع الحواجز كما قال تعالىٰ: ﴿وبرزوا لله الواحد القهار﴾[2].

والمتخلّصون عند ذلك عن البرازخ يتوجّهون إلىٰ الحضرة الربوبية ﴿فإذا هم من الأجداث إلىٰ ربّهم ينسلون﴾[3]، ﴿إن كانت إلّا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون﴾[4]، إذ عدمت عند ذلك الآجال، وزالت السنون والساعات، ولا يبقىٰ إلّا الله الواحد القهار، الّذي إليه مصير جميع الأمور، بلا وقت وزمان، ولا حيّز ولا مكان، فلا قبل يومئذ، ولا بعد، ولا هنا، ولا هناك، ولا ستر، ولا حجاب، وتبدّل الأرض غير الأرض، فتمدّ مدّ الأديم، وتبسط فلا ترىٰ فيها عوجاً، ولا أمتاً، تجمع فيها الخلائق من أوّل الدنيا إلىٰ آخرها؛ لأنها ـ يومئذ ـ مبسوطة علىٰ قدر تسع الخلائق كلها، ومن أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف أنّ مجمع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هي شأن

١ ـ سورة طه، الآية ١٠٥ ـ ١٠٧.
٢ ـ سورة إبراهيم، الآية ٤٨.
٣ ـ سورة يس، الآية ٥١.
٤ ـ سورة يس، الآية ٥٣.

واحد من شؤون الله، مشتمل علىٰ شؤون التجلّيات الواقعة في كلّ يوم وساعة.

وكذا مجموع الأمكنة الواقعة في كلّ وقت، فكما اتّصلت الآنات في نظر شهوده، اتّصلت الأمكنة الّتي في كلّ آن.

فعلىٰ هذا القياس اتّصلت الأرض الموجودة الآن مع الأراضي الموجودة في الآزال والآباد، فهكذا تصير الأراضي كلها أرضاً واحدة، فيها الخلائق كلّها، عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء، كما قال الله عزّوجلّ: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربّها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق﴾[١].

وصل

قال أستاذنا ـ دام ظلّه ـ: ولنمثل لاجتماع الخلائق عند الله في يوم واحد، علىٰ ساهرة، بمثال واحد جزئي، وهو أن ملاقاة الكرة المدحرجة مع السطح المستوي لا تكون في كلّ آن، ولا في كلّ زمان من أزمنة السكون، إلّا بنقطة واحدة متعيّنة، وتكون ملاقاتها معه في زمان الحركة الدورية بخطّ متّصل واحد، بل بنقطة واحدة تجمع النقاط كلها، لا كجمعية النقاط الّتي تكون في مقدار قارّ ساكنة، بل جمعية أخرىٰ انطوت بسببها جميع أجزاء الخط، وجميع النقاط الّتي كلّ منها واقعة في آن غير آن صاحبتها، في نقطة الملاقاة. فكذلك حال اجتماع الخلائق في عرصة القيامة عند الله.

---

١ ـ سورة الزمر، الآية ٦٩.

وصل

قال ـ مدّ ظلّه ـ: وممّا يثبت ذلك عقلاً أنّ الزمان بكمّيته الاتصالية شخص واحد موجود في وعاء الدهر، وكذا الحركة القطعية بامتدادها الاتصالي لها هوية مقدارية حاضرة عند الباري جلّ ذكره، وعباده المقرّبين المقيمين عنده من الملائكة والنبيين والشهداء، وكذا كلّ ما يقترن الزمان والحركة لها حضور جمعي يوم الجمع، لا ريب فيه، فسطح الأرض وإن كان في كلّ زمان بجملة ما عليه غير ما هو في زمان آخر، سابقاً كان، أو لاحقاً؛ لعدم اجتماع أجزائه كلها، ولعدم حضور ما يقارنها ويوازيها من المتجدّدات والمتغيّرات عند المحبوسين في سجن المكان المقيّدين بقيود الزمان، بل في كلّ زمان يسع وجه الأرض عدداً معيّناً محصوراً من الخلائق، ثمّ تفرغ عنها وتسع خلقاً جديداً غيرها، إلّا أنّه إذا انكشف الغطاء، وأخذت جملة الزمان متصلاً واحداً، كما هو عند المرتفعين عن قيود عالم الزمان والمكان، كان يجب أن يتصوّر شكل وجه الأرض علىٰ هيئة سطح واحد متّصل، يتضمن جميع السطوح الأرضية الموجودة، كلّ منها في زمان معيّن من الأزمنة الكائنة من ابتداء وجود العالم، إلىٰ انتهائه، وتكون جميع هذه السطوح ـ الّتي لا يمكن إحصاؤها ـ سطحاً واحداً، يسع الخلائق كلها، يوم القيامة، الموجودة في الآزال والآباد، وإذا أخذ ذلك السطح علىٰ هذا الوجه لم يكن من ذوات الأوضاع الحسّية؛ إذ ليس حاصلاً في جهة معيّنة من الجهات، ولا في زمان معيّن من الأزمنة، ولا محسوساً بإحدىٰ هذه الحواسّ، بل إنّما يدرك بحواسّ الآخرة.

وهكذا مجموع الأمكنة إذا أخذت جملة واحدة لم يكن موجوداً حسّياً له

وحدة حسّية، بل موجوداً عقلياً له وحدة عقلية.

وهكذا مجموع عالم الأجسام ـ بما هو مجموع ـ ليس ممّا يناله الحسّ، بل يشعر به، إمّا العقل بذاته، أو بآلة من مشاعر عالم الآخـرة ؛ إذ ليس لعـالم الأجسام كله وضع خاصّ، ولا إليه إشارة حسّية، ولا له جهة، ولا مكان، فإذا كان وجود سطح الأرض علىٰ هذا الوجه من مقدورات الله تعالىٰ من غير شبهة ولا ريب ؛ لأنّه ممّا قاد إليه البرهان، ويحكم به الوجدان، ولا نزاع فيه لأحد ممّن له قدم راسخ في المعارف العقلية، وحقّق الأمر في نسبة المتغيّرات والمتجدّدات إلىٰ الثابتات والكلمات التامّات، وعلم معنىٰ الدهر والسـرمد، ونـحو وجـود الحركة بهويّته الاتصالية، والزمان بكمّيته الامتدادية التجدّدية، وما انطبقا عليه، ووجدا معه، وبه، بالذات أو بالعرض، فكيف تقصر قدرته ـ جلّت كلمته ـ عن جميع الخلائق كلها دفعة واحدة، في ساهرة واحدة، كما قال: ﴿**فإنّما هي زجرة واحدة * فإذا هم بالساهرة**﴾[١].

قال: وفي قوله سبحانه: ﴿**يوم ترونها تذهل كلّ مرضعة عـمّا أرضـعت وتضع كلّ ذات حمل حملها**﴾[٢]، بعد قوله: ﴿**إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم**﴾[٣]، دليل واضح علىٰ ما ذكر لدلالة الكلّية علىٰ الشمول العمومي لجميع المرضعات، وذوات الأحمال، متىٰ كنّ، وأين كنّ.

---

١ ـ سورة النازعات، الآية ١٣ و ١٤.

٢ ـ سورة الحج، الآية ٢.

٣ ـ سورة الحج، الآية ١.

فصل

ولنذكر الآن جملة وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة، في نحو الوجود الجسماني:

فمنها: أن الدنيا لابدّ وأن تفنىٰ ؛ لأنها لم تخلق لذاتها، بل لتكون وسيلة إلىٰ تحصيل نشأة أخرىٰ، وتمتّعاً لها، وبلغة إليها، فلابد من انقطاعها ومصيرها إلىٰ البوار، والآخرة باقية أبداً ببقاء بارئها وقيّومها ؛ لأنها خلقت لذاتها، لا لشيء آخر، فهي محلّ الإقامة ودار القرار، قال الله تعالىٰ حكاية عن العبد الصالح الناصح لقومه: ﴿إنّما هذه الحياة الدنيا متاع وانّ الآخرة هي دار القرار﴾[1].

ومنها: أن القوّة في الدنيا لأجل الفعل، فتقدم عليه بوجه، والفعل في الآخرة متقدّم علىٰ القوّة، ولأجلها، وأيضاً الفعل أشرف من القوّة في الدنيا، والقوّة في الآخرة أشرف من الفعل ؛ وذلك لأنّ معنىٰ القوّة في الدنيا كون الشيء بحيث يكون من شأنه أن يصير شيئاً آخر، ومعناها في الآخرة كونه بحيث يكون من شأنه أن يفعل ويفيض.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية قابلة لنفوسها علىٰ سبيل الاستعداد، والنفوس الأخروية فاعلة لأجسادها علىٰ سبيل الاستيجاب والاستلزام، فهاهنا مرتقىٰ الأبدان بحسب تزايد استعداداتها إلىٰ حدود النفوس، وفي الآخرة يتنزل الأمر إلىٰ النفوس فتنسج منها الأبدان.

ومنها: أنّ القوّة الخيالية في الدنيا غير الحواسّ الظاهرة، وفي الآخرة

---

١ ـ سورة غافر، الآية ٣٩.

تصير عينها، وتتّحد معها، كما ظهر من التحقيقات السالفة ؛ ولهذا قيل: إنّ اللذّة الخيالية لا تكون في الجنة ؛ لأنها من قضيّات الوهم ؛ إذ من شأنه أن يتخيّل أشياء علىٰ طريق التمنّي فتلتذّ بها النفس، والمنىٰ رأس مال المفاليس. والآخـرة دار الصدق ودار الحقائق، ولذلك سمّيت الحاقّة ؛ لأنّ فيها حواقّ الأمور، وليس فيها أباطيل وأكاذيب، ولا أمنية ؛ إذ فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذّ الأعين، نقداً[١]، وإنما التذاذهم بالوجود المشاهد.

ومنها: أن الشهوات في الدنيا تابعة للمشتهيات، والمشتهيات في الجـنة تابعة للشهوات، كما قال تعالىٰ: ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم﴾[٢]، فما يريد يستحضر، لا أنّه يكون موجوداً ثمّ يستحضر، بل يسـتحضر فـيكون مـوجوداً بالاستحضار، فالحضور هناك ليس بقطع المسافة.

ومنها: أن باطن الإنسان يكون ثابتاً في الآخرة، فإنّه عين ظاهر صورته في الدنيا، والتبدّل فيه خفي، وهو خلقه الجديد في كلّ آن الّذي هم منه في لبس، ويكون ظاهره فيها مثل باطنه في الدنيا، فيتنوّع ظاهره هناك كما يتنوّع باطنه في الدنيا في الصور الّتي يكون فيها التجلّي الإلهي ينصبغ بها انصباغاً.

ومنها: أن نيل الشهوات في الآخرة لم يمنع من التجلّي بخلافه في الدنيا.

قال في الفتوحات: وإنما لم يمنع نيل الشهوات في الآخرة، وهي أعظم من شهوات الدنيا، من التجلّي؛ لأنّ التجلّي هنالك علىٰ الأبصار، وليست الأبصار محلّ الشهوات، والتجلّي هنا في الدنيا إنّما هو علىٰ البواطن دون الظواهر[٣]،

---

١ ـ هكذا في المخطوطة.

٢ ـ سورة فصلت، الآية ٣١.

٣ ـ في المصدر: علىٰ البصائر والبواطن دون الظاهر.

والبواطن محلّ الشهوات، ولا تجتمع الشهوة والتجلّي في محلٍّ واحد، فلهذا جنح العارفون الزهّاد في هذه الدنيا إلىٰ التقليل من نيل شهواتها، والشغل بكسب حطامها[١].

ومنها: أنّ المادّة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج إلىٰ فاعل مباين يكملها علىٰ سبيل التربية، شيئاً فشيئاً ؛ لأنها في عالم الحركات والاتفاقات كمحلّ السواد ـ مثلاً ـ إذا زالت عنه صورة السواد يحتاج في استرجاعها إلىٰ سبب جديد مباين عن ذاته، وهذا بخلاف المادّة الحاملة للصور الأخروية، فإنّها قوّة نفسانية مستكفية بذاتها، وبأسبابها الذاتية، فإذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكّرها من غير حاجة إلىٰ تجشّم اكتساب من فاعل جديد ﴿لكلّ امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه﴾[٢].

ومنها: أنّ المادّة الأخروية أشرف صورة، وأسرع قبولاً للصور، وأسهل انفعالاً من الفاعل ؛ لأنها ألطف جوهراً، وأشدّ قرباً من الروحانية بالنسبة إلىٰ المواد الدنيوية.

أو لا ترىٰ إلىٰ الماء لمّا كان جوهره ألطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال أسرع، والهواء لكونه ألطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال أسهل ممّا يقبلانه؟

ثمّ الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها ألطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مهلة؟ ولطافة جواهر النفوس علىٰ تفاوت مراتبها في اللطافة والكثافة أشدّ بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأضواء ؛ ولهذا

١ ـ الفتوحات المكية: ١ : ١٥٤، مداوي الكلوم وعلم الفلك.

٢ ـ سورة عبس، الآية ٣٧.

تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيّلات والمعقولات عند كونها في مراتب أنوار الحسّ والخيال والعقل، علىٰ تفاوتها في اللطافة والنورية، ويقدر الإنسان أن يستحضر في قوّته المتخيّلة من الممكنات ما لا يقدر أن يستحضرها في قوّة حسّه؛ لأنّ تلك القوّة أخروية، وهذه دنيوية، وتلك تدرك وتستحضر من داخل وغيب، وهذه تدرك وتستحضر من خارج وشهادة، وعالم الغيب أفسح، ومجالها أبسط، وهكذا قياس القوّة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها إلىٰ ما تقبله من رسوم أنوار العقليات.

ومنها: أن الأرض في النشأة الأولىٰ تثبّتنا، فنتثبّت منها، وفي النشأة الآخرة تُخرجنا إخراجاً علىٰ الصورة الّتي يشاء الحق أن يُخرجنا عليها، كما قال عزّوجلّ: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾[1]، ﴿يومئذ تحدّث أخبارها﴾[2]، أي تبرزها فيها، وتحدّث بأنه ما بقي فيها ممّا اختزنته شيء.

ومنها: أن الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك إلّا الحق سبحانه؛ إذ الأسباب المتقابلة والعلل المتضادّة مرتفعة، وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم، فلا مؤثر، ولا مالك، إلّا هو ﴿الملك يومئذ لله﴾[3].

ومنها: أن الدنيا دار الحكمة والأسباب، والآخرة دار القدرة والعجاب، فإنّ القدرة قد تبرز ما لا يتناهىٰ متناهياً، وتظهر الشيء اليسير المتناهي بلا نهاية، حتّىٰ أن الحال الواحد من أحوال أهل النار وأحوال أهل الجنة يجدها صاحبها منسجاً من الأزل إلىٰ الأبد، فيكون فيه بقدر ما بين الأزل إلىٰ الأبد،

١ ـ سورة الزلزلة، الآية ٢.

٢ ـ سورة الزلزلة، الآية ٤.

٣ ـ سورة الحج، الآية ٥٦.

وهو آن واحد، ثمّ ينتقل منه إلىٰ غيره، كما يريده الله، وهذا سرّ غريب، لا يكاد العقل يقبله.

سئل الصادق عليه السلام عن الرجعة، فقال: «تلك القدرة، ولا تنكرها إلّا القدرية لا تنكرها تلك القدرة لا تنكرها إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتىٰ بقباع من الجنّة، عليه غدق يقال له سنّة، فتناولها، سُنّة من كان قبلكم»[1]، يعني الرجعة.

ومنها: أن عدد الأبدان في الآخرة كعدد النفوس غير متناهية ؛ إذ ليس بممتنع وجود الغير المتناهي فيه ؛ لعدم التضايق والتزاحم، ونفي الموادّ الجسمانية والتداخل والمباينة والمسامتة هناك ؛ لأنها ليست في أمكنة وأبعاد، واتّصال بعضها ببعض، اتّصال عقلي، وتلاق معنوي، وكلّما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتّصل بعضها ببعض اتّصال معقولٍ بمعقول، كان التذاذ كلّ واحد منها بالأخرىٰ أشدّ، وكلّما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين، وزادت لذّات الماضين بمصادفة اللاحقين، كما قال سبحانه: ﴿**ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألّا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[2] ؛ لأنّ كلّ واحد منهم هوية وجودية نورية، فيعقل ذاته، ويعقل مثل ذاته مرّات كثيرة، ولأنّ المتلاحقين إلىٰ غير نهاية يكون تزايد قوّة كلّ واحد واحد، ولذّاته في غابر الزمان إلىٰ غير نهاية، نوعاً وكمّاً وكيفاً.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية أجسام لحمية طبيعية، مركّبة من أخلاط أربعة قابلة للتغيّرات والاستحالات، معرضة للآفات، والأجساد الأخروية

---

١ ـ بحار الأنوار: ٥٣ : ٧٣، ح ٧١، عن منتخب البصائر.

٢ ـ سورة آل عمران، الآية ١٧٠.

ليست كذلك، قال الله تعالىٰ: ﴿لا يمسّنا فيها نصب ولا يمسّنا فيها لغوب﴾[1]، ﴿لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولىٰ﴾[2]، ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[3].

وفي الحديث: «جرد مرد مكحّلون»[4] وهم أبناء ثلاث وثلاثين[5].

ومنها: أن الموجودات الأخروية أقوىٰ في الوجود، وأشدّ تحصّلاً في التجوهر من الحسّيات الدنياوية بكثير، كما مرّ بيانه مراراً.

ومنها: أن الآخرة نشأة قريبة من الله، يتكلم فيها الإنسان مع الله، وينظر إلىٰ الله بعين قلبه، وينظر الله إليه، وهذه بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائدة أهلها، هالكة ذووها، لا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم، كما في الحديث القدسي: ما نظرت في الأجسام مذ خلقتها.

وأمّا مكالمة الأنبياء عليهم السلام مع الله، فهي من ظهور سلطان الآخرة علىٰ قلوبهم.

ومنها: أنّ الآخرة نشأة الوجود والنور والإدراك والحضور والحياة والظهور، وكل ما فيها حيّ مدرك، كما ورد في الحديث أن الأنواع من الفاكهة ليقلن لوليّ الله: يا ولي الله كلني قبل أن تأكل هذا قبلي، وأنّ المؤمن إذا جلس

١ ـ سورة فاطر، الآية ٣٥.
٢ ـ سورة الدخان، الآية ٥٦.
٣ ـ سورة يس، الآية ٦٢.
٤ ـ مستدرك الوسائل: ٨: ٤١٠، ح ١٠.
٥ ـ هذه العبارة لم ترد من ضمن الرواية، بل وردت في كلام الطبرسي بعد هذا الحديث. أنظر: الصراط المستقيم: ٣: ١٤٢، الفصل الّذي ذكر فيه الروايات المختلقة.

علىٰ سريره اهتزّ سريره فرحاً، وفي القرآن المجيد: ﴿وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾[١]، وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك، وقد مضىٰ بيان ذلك كله مستوفىً.

ومنها: أن هذه النشأة الدنياوية لضعف وجودها التدريجي يحتاج الإنسان ـ ما دام فيها ـ إلىٰ مهد المكان، وظئر الزمان، وكل منهما لضعف وجوده غير مجتمع الوجود، ولا قارّ الذات، فوجود كلّ جزء منهما حضوره يقتضي فقد صاحبه وغيبته، وأمّا النشأة الأخروية فلتمامها مستقلّة بنفسها، مستكفية بذاتها، وكذلك كلّ ما فيها تام قائم بذاته، وذات مبدعه، من غير افتقار إلىٰ الأزمنة، والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرّمة المتقضّية، بل المجتمعة الثابتة الّتي لا يمكن أن يخبر عنها لأهل هذا العالم المقيّدين بسلاسل الزمان، وأغلال المكان، إلّا بضرب الأمثال، كما أخبر عن زمان الآخرة ومتاها بأقلّ زمان وألطفه، قال تعالىٰ: ﴿وما أمر الساعة إلّا كلمح البصر أو هو أقرب﴾[٢]، وعن مكانها بأوسع مكان، قال سبحانه: ﴿وجنّة عرضها كعرض السماء والأرض﴾[٣]، وكما أن البدء غير زماني ولا مكاني، كما قال عزّوجلّ: ﴿وما أمرنا إلّا واحدة كلمح بالبصر﴾[٤]، فكذلك العود ﴿كما بدأكم تعودون﴾[٥]، ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس واحدة﴾[٦].

١ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦٤.
٢ ـ سورة النحل، الآية ٧٧.
٣ ـ سورة الحديد، الآية ٢١.
٤ ـ سورة القمر، الآية ٥٠.
٥ ـ سورة الأعراف، الآية ٢٩.
٦ ـ سورة لقمان، الآية ٢٨.

ومنها: أنّ النفس الواحدة من النفوس الإنسانية فيها مع ما تتصوّره وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني، أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، وأن كلّ ما فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف حيّة بحياة واحدة ذاتية، هي حياة النفس الّتي تدركها وتوجدها، وأن إدراكها للصور هو بعينه إيجادها لها، لا أنها أدركتها فأوجدتها، أو أوجدتها فأدركتها، بل أدركتها موجودة، وأوجدتها مدركة، بلا تقدّم وتأخّر، ولا مغايرة ؛ إذ الفعل والإدراك هناك شيء واحد، هذا لأهل الجنة.

وأمّا دار جهنّم فليست كذلك ؛ لأنها ليست داراً روحانية خالصة، بل هي مكدّرة مشوبة بهذا العالم، فكأنّها هي هذا العالم انساق إلىٰ الآخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير، فالجهنّمي يريد ما لا يجده، ويشتهي ما يضرّه، ويفعل ما يكرهه، ويختار ما يعذّبه، ويهرب عمّا يصحبه، قائلاً: ﴿يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين﴾[1]، وجميع مشتهياته عقاربه وحيّاته.

وبالجملة: حقيقة جهنّم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتهياتها، تصوّرت للنفوس الشقية بصورة مؤلمة معذّبة، لها محرقة لأبدانها، مذيبة للحومها وشحومها، مبدلة لجلودها، مشوّهة لخلقتها، مسوّدة لوجوهها.

ومنها: أنّه ما لم تخرب الدنيا لم توجد الآخرة، وهذا فرقان مبين ؛ إذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن الدنيا تخرب ؛ لأنّ الدنيا إنّما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود، لا بالتخصّصات الشخصية، والامتيازات التعيّنية، وإلّا لكان كلّ يوم دنيا أخرىٰ لتبدّل الأشكال والهيئات والمشخّصات، ولكان القول بالآخرة تناسخاً، ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها، وإجماع

---

١ ـ سورة الزخرف، الآية ٣٨.

العقلاء منعقد علىٰ أنّ الدنيا تضمحلّ وتفنىٰ، ولا تعود، ولا تعمر أبداً.

ومنها: أنّ الآخرة عالم تامّ لا ينتظم مع الدنيا في سلك واحد، ولا أحدهما من الآخر في جهة واحدة، أو في اتّصال واحد، زماني أو مكاني، بل لا مكان للآخرة لا كلّها ولا أجزائها، كما دريت سابقاً.

نعم، لها إحاطة بالدنيا إحاطة الروح بالجسم، وإنما يراها الكمّل من الأولياء الذين انقلبت نشآتهم إلىٰ تلك النشأة في الدنيا، دون غيرهم ؛ إذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها إلّا الألفاظ الموضوعة شرعاً لأجلها من غير دلالة لها علىٰ خصوص معانيها، إلّا علىٰ الأمثلة البعيدة، كما أخبر الله سبحانه عنه بقوله: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين﴾[1]، وقوله: ﴿وننشئكم في ما لا تعلمون﴾[2].

قال ابن عباس رضي الله عنه: ليس في الدنيا ممّا في الجنة إلّا الأسماء[3].

ومنها: أن القدرة علىٰ الإيجاد في المادّة الأخروية أوسع وأكمل وأتمّ منها علىٰ الإيجاد في المادّة الدنيوية، والتأثير فيها ؛ لأنّ الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين، وإذا صارت النفس مشغولة باستماع واحد ومشاهدته ومماسّته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره، وأمّا الموجود في الآخرة فيتّسع اتّساعاً لا ضيق فيه، ولا منع، حتّىٰ لو اشتهىٰ مشاهدة النبي صلى الله عليه وآله ـ مثلاً ـ ألف شخص، في ألف مكان، في حالة واحدة، لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة

---

١ ـ سورة السجدة، الآية ١٧.

٢ ـ سورة الواقعة، الآية ٦١.

٣ ـ جاء في الخبر، عن ابن عباس: كلّما ذكر الله في القرآن ممّا في الجنة وسماه، ليس له مثل في الدنيا، ولكن سماه الله بالاسم الّذي يعرف. أنظر: بحار الأنوار: ٨: ١١٢.

المختلفة، وأما الإبصار الحاصل عن شخص النبي الدنيوي فلا يكون إلّا في مكان واحد، وأمر الآخرة أوسع وأوفىٰ بالشهوات، وأوفق لها.

وقد دريت أنّ كلّ ما يصدر من الفاعل لا بواسطة المادّة الجسمانية، فحصوله في نفسه عين حصوله لفاعله، وليس من شرط الحصول الحلول والاتّصاف، فإنّ صور الموجودات حاصلة للباري سبحانه، قائمة به من غير حلول، ولا اتّصاف، وأنّ حصول الشيء للفاعل أوكد من حصوله للقابل، فلكل واحد من أهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد، ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين، أو فلتة خاطر، فالعوالم هناك بلا نهاية، كلّ منها كعرض السماوات والأرض، بلا مزاحمة شريك وسهيم، فكلّ عالِم عالَم، والله ربّ العالمين جلّ جلاله، وله الحمد.

في مبدأ الوجود، وتوحيده سبحانه

﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾[1]

أصل

قد اهتديت في مواضع ممّا أسلفنا من الأصول إلىٰ آيات مبيّنات، لوجود المبدأ، ومبدأ الوجود عزّ اسمه، بطرق متعدّدة:

فمنها: آية أصل الوجود، فإنّه إن كان قائماً بذاته غير متعلّق بغيره أصلاً، فهو الله المبدأ المبدىء، وإن كان قائماً بغيره، وذلك الغير يكون وجوداً أيضاً؛ إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوّماً للوجود، فننقل الكلام إليه، وهكذا إلىٰ أن يتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلىٰ وجود قائم بذاته، غير متعلّق بغيره أصلاً.

ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة، أو الدائرة، في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيرها، وهو الله القيّوم جلّ ذكره.

ومنها: آية الإمكان والفقر، فإنّه لو لم يوجد الواجب ـ أعني الغني بالذات ـ لم يوجد الممكن ـ أعني المستغني بالغير ـ فلم يوجد موجود أصلاً؛ لأن ذلك الغير علىٰ هذا التقدير مستغنٍ بالغير، فإمّا أن يتسلسل، أو يدور، وعلىٰ التقديرين جاز انتفاء الكلّ بأن لا يوجد شيء منها أصلاً، فلابدّ من مرجّح خارج

---

١ ـ سورة الحديد، الآية ٣.

عنها، يرجّح وجودها، وهو الله الغنيّ بالذات، ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾[١].

ومنها: آية الماهيات، فإنّ كلّ ما له ماهية غير الوجود، فالوجود له من الغير ؛ لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية، وإلّا لكان وجودها متقدّماً علىٰ وجودها، ولكانت موجودة، سواء فرضت موجودة، أو معدومة، كما هو شأن اتّصاف الماهيات بلوازمها، فلابدّ بالتقريب المذكور من الانتهاء إلىٰ ما لا يكون وجوده إلّا عين ذاته، ومقتضىٰ ذاته، من غير افتقار إلىٰ الغير، وهو الله الواحد الأحد جل اسمه.

ومنها: آية الجسم وتركّبه من المادّة والصورة، وكون كلّ منهما ـ لتلازمهما ومعيّتهما في الوجود ـ مفتقراً إلىٰ صاحبه، فلهما موجد غيرهما، لا يكون جسماً، ولا جسمانياً، فإن كان غنياً بالذات من جميع الوجوه، فهو الله الباريء، وإلّا فينتهي إليه لا محالة.

ومنها: آية العقل، والتقريب ما ذكر، فإنّه يجب انتهاؤه إلىٰ منتهىٰ الحاجات، تعالىٰ ذكره.

ومنها: آية النفس، فإنها لما كانت جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدّ القوّة والاستعداد إلىٰ حدّ الكمال العقلي ـ كما يأتي بيانه مفصّلاً في المقصد الثاني ـ فلابدّ لها من مكمل عقلي، مخرج لها من القوّة إلىٰ الفعل، ومن النقص إلىٰ الكمال، ولابدّ أن لا يكون عقلاً بالقوة، وإلّا لكان معطي الكمال قاصراً عنه، ولاحتاج إلىٰ مخرج آخر، أو ينتهي إلىٰ عقل وعاقل بالفعل، ثمّ إلىٰ الله المصير.

ومنها: آية الحركة، من جهة حدوثها وتجدّدها وافتقارها إلىٰ فاعل حافظ

---

١ ـ سورة محمّد، الآية ٣٨.

للزمان، ومحدّد للمكان، ومفيد لجسم يقبل حركات غير متناهية، عن قوّة غير متناهية إلّا ما شاء الله ؛ لينتظم به وجود كلّ حادث، ولابدّ ـ أيضاً ـ أن يكون غاية هذه الحركات والأشواق أمراً عقلياً، لا يقع تحت تغيّر ونقصان، كما سنبيّنه فيما بعد إن شاء الله. فالحركة دلّت علىٰ وجود فاعل، وغاية يكون مقدّساً عن الحدوث والأفول، والعدم والنقصان، والفقر والإمكان، وهو الله الحق جلّ كبرياؤه.

وصل

أشرف الدلائل وأوثقها وأسرعها في الوصول، وأغناها عن ملاحظة الأغيار، هو طريقة الصديقين، الذين يستشهدون بالحق علىٰ كلّ شيء، لا بغيره عليه، فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية، ويعرفونها في أسمائه وصفاته، فإنّه ما من شيء إلّا وله أصل في عالم الأسماء الإلهية، وله وجه إلىٰ الحق سبحانه ؛ لما دريت أن كلّ ممكن فهو زوج تركيبي، ولذلك لما سئل نبيّنا صلى الله عليه وآله: بمَ عرفت الله؟ فقال: «بالله عرفت الأشياء».

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «اعرفوا الله بالله»[(١)]، يعني انظروا في الأشياء إلىٰ وجوهها الّتي إلىٰ الله سبحانه لكي تعرفوا أولاً أن لها ربّاً صانعاً، ثمّ اطلبوا حينئذ معرفته بآثاره فيها، من حيث تدبيره لها، وقيّوميّته إياها، وتسخيره لها، وإحاطته بها، وقهره عليها، حتّىٰ تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به، ثمّ تعرفوا

١ ـ متشابه القرآن: ١ : ٤٦ ؛ وفي الكافي: ١ : ٨٥، ح ٢ سئل أمير المؤمنين بم عرفت ربك؟ قال: بما عرّفني نفسه.

الأشياء بقيامها به.

ولا تنظروا إلىٰ وجوه الأشياء الّتي إلىٰ أنفسها، أعني من حيث إنها أشياء، لها ماهيات لا يمكن أن توجد بذاتها، بل مفتقرة إلىٰ موجد يوجدها، فإنكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، يعني أتيتموه بها، وأقررتم بوجوده فحسب، فلن تعرفوه ـ إذن ـ حق المعرفة، فإنّ معرفة كون الشيء مفتقراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفة له في الحقيقة، علىٰ أن ذلك غير محتاج إليه ؛ لأنها فطرية، بخلاف النظر الأوّل، فإنكم تنظرون في الأشياء أولاً إلىٰ الله عزّوجلّ وآثاره من حيث هي آثاره، ثمّ إلىٰ الأشياء وافتقارها في أنفسها.

فإنّا إذا عزمنا علىٰ أمر ـ مثلاً ـ وسعينا في إمضائه فلم يكن علمنا أن في الوجود شيئاً غير مرئي الذات يمنعنا عن ذلك، وعلمنا أنّه غالب علىٰ أمره، وأنّه مسخّر للأشياء علىٰ حسب مشيئته، ومدبّر لها علىٰ حسب إرادته، وأنّه منزّه عن صفات أمثالنا، وهذه صفات بها يعرف صاحبها بعض المعرفة، وفي هذه الطريقة السالك، والمسلك، والمسلوك منه، والمسلوك إليه، كلّه واحد، وهو البرهان علىٰ ذاته تعالىٰ: ﴿شهد الله أنّه لا إله إلّا هو﴾[1].

وبعد هذه الطريقة في الإحكام والشرف، طريقة معرفة النفس، كما أشير إليه بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[2]، «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه»[3]، وفي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق، فيمتاز عن سائر الطرق

---

١ ـ سورة آل عمران، الآية ١٨.

٢ ـ عوالي اللئالي: ٤ : ١٠٢، عن النبي صلى الله عليه وآله.

٣ ـ جامع الأخبار: ٤.

بهذا الوجه، وبعدها سائر الطرق الآفاقية، علىٰ تفاوت مراتبها.

وإلىٰ الثلاث الإشارة بقوله عزّوجلّ: ﴿سنريهم آياتنا في الآفـاق وفـي أنفسهم حتّىٰ يتبين لهم أنّه الحق أو لم يكف بربك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد﴾[1].

أصل

وإذ قد دريت في الأصول عدم موجودية ما سوىٰ الموجود بـالذات، استغنيت عن نفي زيادة الوجود علىٰ ذاته تعالىٰ.

ولكنا نقول ـ مع التنزّل ـ: لو كان حقيقته تعالىٰ غير الوجود لافتقر إليه في موجوديته، تعالىٰ عن ذلك، أو نقول: لو كان وجوده زائداً عليه لم يكن في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن العوارض ـ موجوداً، وكل ما كان كـذلك فـهو فـقير مختاج؛ لأنّ اتّصافه بالوجود لايجوز أن يكون بسبب ذاته ؛ لاستلزامـه تـقدّم الشيء بالوجود علىٰ نفسه، فتعيّن أن يكون بسبب غيره، فيكون مفتقراً إلىٰ ذلك الغير، هذا خلف.

بل نقول: إنه سبحانه لا ماهية له سـوىٰ الوجـود البـحت، سـواء كـانت متأصّلة، أو غير متأصّلة، وإلّا لكان العقل أن يحلّله إلىٰ ماهية ووجود، ويحكم عليه بعدم الوجود في مرتبة الماهية من حيث هي هي، مع أنها مرتبة من مراتب نفس الأمر، فلا يكون وجوداً تاماً متأكّداً غنياً من جميع الوجوه، هذا خلف.

وأيضاً: كلّ ماهية فنفس تصورها لا تأبىٰ أن تكون لها جزئيات، وكلّما وقع من جزئيات كلّيٍّ بقي الإمكان بعد، فلو كان له سبحانه ماهية فلا يجوز أن

١ ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

تكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها، وإلّا لم يوجد هذا الفرد منها. ولا ممكنة، وإلّا لم يكن هذا واجباً لذاته. ولا واجبة، وإلّا لم تنعدم الأفراد الأخر، وإن امتنعت بسبب غير نفس الماهية فتكون ممكنة في نفسها، وقد فرضت واجبة، هذا خلف.

كذا أفاد بعض العلماء[1].

أصل

وإذ ليس له سبحانه ماهية سوىٰ الوجود البحت، فلا يمكن تصوّره بوجه من الوجوه، وإلّا لكان الوجود الخارجي العيني ـ من حيث هو وجود عيني ـ وجوداً ذهنياً، هذا خلف. كذا أفاد أستاذنا ـ دام ظلّه ـ.

وإذا استحال تصوّره استحال أن يكون له أجزاء ذهنية، وإذ لا يتقدّم عليه شيء فليس له أجزاء عينية ؛ لتقدّم الجزء علىٰ الكلّ بالضرورة، وكيف يكون له جزء وكلّ ذي جزء فإنّما هو بجزئه يتقوّم، وبتحقّقه يتحقق، وإليه يفتقر، وهو سبحانه غني عن العالمين.

وأيضاً هو سبحانه عين الوجود، وقد بيّنا أن الوجود لا جزء له، لا عيناً، ولا ذهناً.

وأيضاً: إمّا أن يكون شيء من أجزائه عين الوجود الأتم، فيكون الغني بالذات ذلك الجزء، والجزء الآخر خارجاً عنه، ولا يكون الكلّ ـ حينئذ ـ عين الوجود الأتم ؛ ضرورة تغاير الكلّ والجزء، أو لا يكون شيء منها ذلك، فيجوز

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ١ : ١٠٤.

للعقل تحليل كلّ منها إلىٰ شيء ووجود، ويلزم أن يكون الكلّ كذلك، مع أنا قد بيّنا بطلانه.

وأيضاً: إن كان شيء من أجزائه غنياً، أو فقيراً، مستنداً إلىٰ غني آخر، لزم تعدّد الغني بالذات، وسنبطله، وإن كانت كلّها فقراء مستندة إليه، فلا يكون شيء منها موجوداً في مرتبة ذاته، فإما أن يستغني عنها في تلك المرتبة، ويتم بدونها، فلا يكون شيء منها جزءاً، أو لا، فلا يكون غنياً بالذات، بل ولا موجوداً في تلك المرتبة، تعالىٰ عنه.

أو نقول: مع الاستناد إليه، يلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه ؛ ضرورة تغاير الكلّ للأجزاء، هذا خلف.

وهذا البرهان ممّا أُلهِمْتُ به. ولله الحمد.

وإذ ليس له سبحانه جهة فقر أصلاً فلا أغنىٰ منه، ولا أتمّ، ولا أشدّ، ولا أقدم، بل هو غير متناهٍ في الفناء والتمامية والشدّة والتقدّم ؛ إذ لو كان متناهياً في شيء من ذلك لكانت تتصور مرتبة فوقه يكون فاقداً لها، مفتقراً إليها، هذا خلف. فلا يحدّه حدّ، ولا يضبطه رسم ﴿ولا يحيطون به علماً * وعنت الوجوه للحي القيّوم﴾[1].

---

١ ـ سورة طه، الآية ١١٠ و ١١١.

أصل

وإذ ثبت أن حقيقته تعالىٰ هو الوجود البحت الغير المتناهي، ثبت أنّه تعالىٰ واحد، لا شريك له؛ إذ لا تعدّد في صرف شيء، ونعم ما قيل: صرف الوجود الّذي لا أتمّ منه، كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو ؛ إذ لا ميز في صرف شيء، فإذن شهد الله أنّه لا إله إلّا هو.

وأيضاً لو اقتضىٰ ذاته من حيث هو، ولأنّه غني بذاته أن يكون هذا بعينه فلا يصحّ أن يكون غيره، وإن كان بسبب ما صار هذا فيكون هذا فقيراً، هذا خلف.

فإذن لا إله إلّا هو.

وأيضاً لو تعدّد فلا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بلازمه، وهو ظاهر، ولا بعارض غريب ؛ إذ ليس وراءهما مخصّص، وإن خصّص أحدهما نفسه وصاحبه فيكونان قبل التخصّص متعيّنين لا بالمخصّص، هذا خلف. فلم يكن له كفواً أحد.

وأيضاً إمّا أن تقتضي ذاته الوحدة، فلا يكون إلّا واحداً، أو التعدد، فلا يوجد في واحد، وإذ لا واحد فلا متعدّد، هذا خلف، أو لا ذا ولا ذاك فتتساوىٰ نسبة مراتب الأعداد إليه، فالتعيّن إمّا لمرجّح، فيفتقر إليه، أو لا لمرجّح، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، فلا ندّ له.

ويلزم من الشق الثاني ـ أيضاً ـ أن لا يوجد بمحوضته وصرافته، وأن يتقدّم عليه شيء ما، فإنّ كلّ عدد يتأخّر عما دونه بالطبع، وأن يفتقر إلىٰ الأفراد

وإلىٰ الأمور الزائدة علىٰ الذات. ويلزم من الأوّل عدم موجوديته في مرتبة الذات، ومن الثاني والثالث ـ مع الافتقار ـ أن لا يكون غير متناهٍ في القدم. ومن الرابع ـ مع ذينك ـ أن لا يكون التعدّد مقتضىٰ الذات، من حيث هو هو، وهو خرق الفرض.

وأيضاً لو تعدّد فإما أن يفتقر كلّ منهما أو أحدهما إلىٰ الآخر، فلا يكون غنياً مطلقاً، ولا وجوداً تاماً، أو يستغني عنه فيكون المستغنىٰ عنه عادماً لكمال ما هو فقر كلّ شيء إليه، ومفتقر في تحصيله إلىٰ غيره، ولزم المحذور أيضاً فـ﴿لا تتّخذوا إلهين إثنين إنّما هو إله واحد﴾[1].

وأيضاً لو كان بينهما علاقة ذاتية موجبة لتعلّق أحدهما بالآخر لزم فقرهما، أو فقر أحدهما، وإلّا فيكون لكلّ منهما كمال وجودي ليس للآخر، ولا مستفاداً منه، فيتركّب كلّ منهما من حصول شيء وفقدان شيء آخر، فلا يكون ذاته وجوداً خالصاً تاماً، ولا واحداً حقيقياً، هذا خلف. فليس معه من إله.

وهذا البرهان لأستاذنا ـ سلّمه الله ـ.

وأيضاً يلزم أن يكون أثر أحدهما بعينه ممكناً أن يكون أثر الآخر؛ لاتفاقهما في الحقيقة، أعني الوجود الأتم، فاستناده إلىٰ أحدهما دون الآخر يوجب ترجّحاً بلا مرجّح، وصدوره عنهما جميعاً يوجب صدور أمر واحد بالشخص عن متعدّد، وكلاهما محال، فإذن لو كان في السماوات والأرض آلهة إلّا الله لفسدتا، فإنّ عدم الأثر فساد.

---

١ ـ سورة النحل، الآية ٥١.

أصل

وإذ هو واحد فلا شريك له في الإيجاد ؛ لاستناد الكلّ إليه تعالىٰ، ولا ينافي ذلك إثبات الوسائط والروابط من الملائكة العمّالة بإذنه تعالىٰ ؛ إذ لا تأثير لها أصلاً في الإيجاد، بل في الإعداد وتكثير الخيرات، فإنّ من الفقراء ما فقره اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عنه سبحانه من غير شرط، ومنها ما لا يكفي فقره، بل لابدّ من حدوث أمر قبله حتّىٰ يستعدّ به للصدور عنه تعالىٰ، فإذن له الخلق والأمر.

وأيضاً لا يجوز أن يفيض الوجود إلّا ما هو بريء من جميع جهات الفقر، وإلّا لكان للعدم شركة في إفادة الوجود، وليس ما هذا شأنه سوىٰ الله، أو ما أغناه الله بحيث استهلك غناؤه في غنائه تعالىٰ، فالكلّ من عند الله تعالىٰ.

سؤال: لِمَ لا يجوز أن تكون إفاضته الوجود من جهة غنائه فحسب؟

جواب: لأنّ المفيض بالذات علىٰ هذا التقدير إنّما تكون تلك الجهة، وهي له مستفادة من الغير ؛ لما دريت أن كلّ فقير بالذات من جهة ما فهو فقير بالذات من جميع الجهات، فالمفيض بالحقيقة ذلك الغير دونه، وتلك الجهة إنّما تكون مستهلكة في غناء ذلك الغير، لا يكون أمراً وراءه، بل شأناً من شؤونه إن كان، علىٰ أنها ليست تمام ما فرضناه مفيضاً للوجود، فلا يكون ما فرضناه مفيضاً مفيضاً، بل غيره، هذا خلف.

وسيأتي لهذا مزيد بيان وبرهان، من كلام أستاذنا ـ دام ظلّه ـ.

تمثيل: نسبته تعالىٰ إلىٰ ما سواه ﴿له المثل الأعلىٰ﴾[١] نسبة نور الشمس لو كان قائماً بذاته إلىٰ الأجسام المستنيرة به، المظلمة بحسب ذواتها، فإنّه بذاته منير، وبسببه تستنير تلك الأجسام، فإذا أشرقت الشمس علىٰ موضع وأنارته، ثمّ حصل من ذلك النور نور آخر، فلا جرم يحكم بأنّ النور الثاني من الشمس، ويستند إليه، فكذلك حال وجودات الأشياء بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ، فالله غالب علىٰ أمره، وهو القاهر فوق عباده، ليس شأن ليس فيه شأنه.

وصل

وكما أن ائتلاف أعضاء الشخص الواحد الإنساني منتظمة في رباط واحد، منتفعة بعضها عن بعض مع اختلافها وامتياز بعضها عن بعض، يدلّ علىٰ أن مدبّرها وممسكها عن الانحلال قوّة واحدة، ومبدأ واحد، فكذلك ارتباط الموجودات بعضها ببعض، علىٰ الوصف الحقيقي والنظم الحكمي، دليل علىٰ أن مبدعها ومدبّرها، وممسك رباطها عن أن ينقصم، واحد حقيقي، يمسك السماوات والأرض أن تزولا، إذ لو كان معه من إله لتميز صنع بعضهم عن بعض، فينقطع الارتباط ويختل النظام ﴿إذاً لذهب كلّ إله بما خلق ولعلا بعضهم علىٰ بعض سبحان الله عما يصفون﴾[٢].

سئل مولانا الصادق عليه السلام: ما الدليل علىٰ أن الله واحد؟ قال: «اتصال التدبير، وتمام الصنع، كما قال عزّوجلّ: ﴿لو كان فيهما آلهة إلّا الله

---

١ ـ سورة الروم، الآية ٢٧.

٢ ـ سورة المؤمنون، الآية ٩١.

لفسدتا﴾[١]»[٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصاياه لابنه الحسن عليه السلام: «واعلم ـ يا بني ـ أنّه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد، كما وصف نفسه، لا يضادّه في ملكه أحد، ولا يزول أبداً»[٣].

وصل

كل ما سمعت في بيان التوحيد كان إشارة إلىٰ التوحيد الألوهـي، وهـو توحيد الأنبياء صلوات الله عليهم، وتوحيد الظاهر، وعليه نبّه قول الله سبحانه: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلىٰ كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نُشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[٤].

وقول نبينا صلى الله عليه وآله: «أُمرتُ أن أقاتل الناس حتّىٰ يقولوا لا إله إلّا الله»[٥].

والشرك المقابل لهذا التوحيد هو الشرك الجليّ، وإليه الإشارة بـقول الله سبحانه: ﴿واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون﴾[٦].

وهاهنا توحيد آخر أعلىٰ وأجلّ وأشرف وأكمل، وهو التوحيد الوجودي،

---

١ ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٢ ـ كتاب التوحيد: ٢٥٠، ح ٢.

٣ ـ نهج البلاغة: ٣٩٤، من وصية له عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام، رقم ٣١.

٤ ـ سورة آل عمران، الآية ٦٤.

٥ ـ تفسير القمّي: ١ : ١٧١.

٦ ـ سورة الفرقان، الآية ٣.

وهو توحيد الأولياء عليهم السلام، وتوحيد الباطن، وعليه نبّه قوله سبحانه: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾[١]، وقول النبي صلى الله عليه وآله: «لو أدليتم بحبل إلىٰ الأرض السفلىٰ لهبط علىٰ الله»[٢].

والشرك المقابل لهذا التوحيد، هو الشرك الخفي، وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون﴾[٣]، وقول النبي صلى الله عليه وآله: «دبيب الشرك في أمّتي أخفىٰ من دبيب النملة السوداء علىٰ الصخرة الصمّاء[٤] في الليلة الظلماء»[٥].

وقد بيّنوا هذا التوحيد ببيانات وعبارات، ولكن ما اتّفق أيضاً لأحد كما اتّفق لأستاذنا ـ أدام الله أيام بركاته ـ و ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾[٦]، وها نحن ذاكرون بُرهانه وبيانه ـ دام ظلّه ـ فاستمع :

---

١ ـ سورة القصص، الآية ٨٨.

٢ ـ سنن الترمذي: ٥ : ٧٧، ضمن الحديث ٣٣٥٢، وفيه: لو أنكم دليتم.

٣ ـ سورة يوسف، الآية ١٠٦.

٤ ـ عبارة «علىٰ الصخرة الصمّاء» لم ترد في المصدر.

٥ ـ عوالي اللئالي: ٢ : ٧٤؛ وقد ورد مضمون هذا الحديث في مصادر أخرىٰ، فراجع.

٦ ـ سورة المائدة، الآية ٥٤؛ وسورة الحديد، الآية ٢١؛ وسورة الجمعة، الآية ٤.

وصل

قد دريت أن الإيجاد هو إبداع هوية الشيء وذاته الّتي هو نحو وجوده الخاص، فكلّ ما هو مفتقر إلىٰ موجد فهو في ذاته متعلّق ومرتبط إليه، فيجب أن تكون ذاته بما هي ذاته عين معنىٰ التعلّق والارتباط ؛ إذ لو كانت حقيقة غير التعلّق والارتباط بالغير، أو يكون التعلّق بموجده صفة زائدة عليه، وكل صفة زائدة علىٰ الذات فوجودها بعد وجود الذات ؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا يكون ما فرضناه مفتقراً مفتقراً، بل غيره، فيكون ذلك الغير مرتبطاً إليه، ويكون هذا المفروض مستقلّ الحقيقة، مستغني الهوية عن السبب الفاعلي، وهو خرق الفرض.

فإذا ثبت أن كلّ فاعل ـ بما هو فاعل ـ فاعل بذاته، وكل مفعول ـ بما هو مفعول ـ مفعول بذاته، وثبت أيضاً أن ذات كلّ منهما عين وجوده ؛ إذ الماهيات أمور اعتبارية فالمسمىٰ بالمفعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية فاعله المفيضة إياه، منفصلة عنها، حتّىٰ تكون هناك هويّتان مستقلّتان، إحداهما مفيضة، والأخرىٰ مستفاضة، أي موصوفة بهذه الصفة، وإلّا لم تكن ذاته بذاته مفاضة، فانفسخ ما أصّلناه من كون الفاعل فاعلاً بذاته، والمفعول مفعولاً بذاته، فإذن المجعول بالجعل البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصّلة سوىٰ كونه مضافاً إلىٰ فاعله بنفسه، ولا معنىٰ له منفرداً غير كونه متعلّقاً به، وتابعاً له، وما يجري مجراهما.

كما أن الفاعل كونه متبوعاً ومفيضاً عين ذاته، وإذا تحقق هذا وقد ثبت تناهي الوجودات إلىٰ حقيقة واحدة ظهر أنّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته

بذاته فيّاض الموجودات، وبحقيقته محقّق للحقائق، وبسطوع نوره منوّر للسماوات والأرض، فهو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات، وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه أطواره وفروعه، ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾(١).

ولنبيّن ذلك ببيان آخر، وإن كانت هذه المعاني لا تدخل تحت البيان، ولا قوّة إلّا بالله.

وصل

قد دريت في الأصول أن وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية، بل هي وحدة حقيقية جمعية، لا تنافيها الكثرة من وجه؛ لأنـها منزهة عن الحصر والتقيّد في مدلول الواحدية والوحدة، فما ظنّك بوحدة مبدأ الكلّ الّتي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً، فهي أولىٰ بالتنزّه عما يفهمه الجمهور من مفهومي الوحدة والكثرة، سيّما وتلك الوحدة عين ذاته تعالىٰ، فلا يجوز أن يتوقّف تعقّلها علىٰ تعقّل الكثرة، بل نسبة كلّ واحدة من الوحدة والكثرة إليها من حيث هي كذلك علىٰ السواء، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل مسمّىً بالوحدة غيره قليل»(٢)، يعني: أنّه واحد كثير، لقوله أيضاً: «الأحد لا بتأويل العدد»(٣).

---

١ ـ سورة القصص، الآية ٨٨.

٢ ـ نهج البلاغة: ٩٦ ، خطبة رقم «٦٥».

٣ ـ ورد هذا القول هكذا: «أحد لا بتأويل عدد». أنظر: تحف العقول: ٦٣ ، ضمن خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في إخلاص التوحيد.

فهو سبحانه واحد من كلّ وجه بهذا التقرير ؛ إذ هو الّذي ليس معه إلّا هو، ومن هنا قيل: هو هو في أنا وأنت وهو، فهو هو وحده لا إله إلّا هو، وفي أسمائه سبحانه، يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلّا هو.

قال بعض العلماء: المتفرّد بالوجود هو الله سبحانه؛ إذ ليس موجود معه سواه، فإنّ ما سواه أثر من آثار قدرته، لا قوام له بذاته، بل هو قائم به، فلم يكن موجوداً معه ؛ لأنّ المعيّة توجب المساواة في الرتبة، والمساواة في الرتبة نقصان في الكمال، بل الكمال لمن لا نظير له في رتبته، وكما أن إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصاً في الشمس، بل هو من جملة كمالها، وإنما نقصان الشمس بوجود شمس أخرىٰ تساويها في الرتبة. فكذلك وجود كلّ ما في العالم يرجع إلىٰ إشراق أنوار القدرة، فيكون تابعاً.

فإذن معنىٰ الربوبية التفرّد بالوجود، وهو كمال. انتهىٰ كلامه[١].

ونزيدك بياناً ممّا أُلهِمتُ به، فاستمع، وعِهْ:

وصل

قد بيّنا وجوب انتهاء كلّ جهة من جهات الفقر إلىٰ غنيّ بالذات من تلك الجهة، وبيّنا أن الغني بالذات واحد، وقد ثبت أن الاختلاف النوعي في الوجودات لابدّ وأن يكون مستنداً إلىٰ اختلاف جهات في الفاعل، ودريت أن المستغني بالغير إنّما يكون من سنخ موجده المغني له، ليس له هوية ووجود غير هويّته ووجوده.

١ ـ إحياء علوم الدين: ١٠ : ٨٩، مع بعض الاختلافات اليسيرة.

فظهر من هذه المقدمات أن للغني بالذات بإزاء كلّ نوع من أنواع الموجودات جهة هي مبدأ أفراد ذلك النوع، متحدة معها نحواً من الاتحاد، بل هي عين كلّ واحد منها، فإنّ وحدتها ليست عددية من جنس وحدات الأشياء حتىٰ يحصل من تكرّرها الأعداد، كما عرفت، والاتحاد فرع الاثنينية.

وقد دريت أن ليس للمفيض والمستفيض هويتان، وإطلاق مثل هذه الألفاظ من ضيق العبارة، فإذن تلك الأفراد من حيث وجوداتها واستغنائها بتلك الجهة ليست أموراً وراء تلك الجهة، وأمّا من حيث ذواتها فهي معدومات صرفة.

وتلك الجهات هي أسماء الله الحسنىٰ، وسيأتي بيانها، وأنها علىٰ وجه لا يوجب تكثّرها تكثّراً في الذات الأحدية بوجه من الوجوه أصلاً، بل إنها ليست لها وجودات وراء الذات، وإلّا لزم تعدّد الغني بالذات، إن كانت أغنياء، والتسلسل والانتهاء إلىٰ جهات أخرىٰ متكثرة في الذات إن كانت فقراء، وكلها محالات.

فإذن هي نفس الذات، مع تعيّن ما، فهو سبحانه مع وحدته الحقّة وبساطته الحقيقية من كلّ وجه، كلّ الأشياء، وليس هو شيئاً من الأشياء ؛ لأنّ وحدته وحدة حقيقية، لا مكافىء لها في الوجود، ولهذا كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ولو قالوا: ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً إذ ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم ولا خمسة إلّا هو سادسهم﴾، فهو رابع الثلاثة، وسادس الخمسة، ﴿ولا أدنىٰ من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم﴾[1]، فهو بكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان، ومع كلّ إنس وجان، «مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»[2]، وهو معكم أينما كنتم.

---

١ ـ سورة المجادلة، الآية ٧.

٢ ـ نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة رقم «١».

وصل

وأيضاً لو لم يكن هو سبحانه بوحدته كلّ الأشياء لكانت ذاته متحصّلة القوام من هويّة أمر، ولا هوية أمر، فيكون مركّباً، ولو في العقل؛ وذلك لأنّ ما به الشيء هو هو، غير ما به، يصدق عليه أنّه ليس هو، فإنّا إذا قلنا ـ مثلاً ـ: الإنسان يسلب عنه الفرس، أو الفرسية، فليس هو من حيث هو إنسان، لا فرس، وإلّا لزم من تعقّله تعقّل ذلك السلب؛ إذ ليس سلباً بحتاً، بل سلب نحو من الوجود، فكلما كان الشيء أبسط، فهو أحوط للوجود، وأشمل، وبالعكس، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه[١].

فهو سبحانه لما كان مجرّد الوجود، القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلاً، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء، فهو تمام كلّ شيء وكماله، والمسلوب عنه ليس إلّا قصورات الأشياء، فما من ذرّة من ذرّات العالم إلّا وهو محيط بها، قاهر عليها، أقرب من وجودها إليها؛ لأنّه تمامها، وتمام الشيء أحقّ به، وأوكد له من نفسه.

ومن هنا قال تعالىٰ: **﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب﴾**[٢]، ونحن أقرب إليه منكم **﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾**[٣]، **﴿إلّا إنهم في مرية من لقاء ربّهم إلّا إنه بكل شيء محيط﴾**[٤].

---

١ ـ أنظر: الشواهد: ٤٧، الإشراق العاشر، في أنّه جلّ اسمه كلّ الوجود.
٢ ـ سورة البقرة، الآية ١٨٦.
٣ ـ سورة ق، الآية ١٦.
٤ ـ سورة فصلت، الآية ٥٤.

وصل

كيف لا يكون الله سبحانه كلّ الأشياء، وهو صرف الوجود الغير المتناهي شدّة وقوّة وغنىً وتماماً، فلو يخرج عنه وجود لم يكن محطياً به ؛ لتناهي وجوده دون ذلك الوجود، تعالىٰ عن ذلك، بل إنكم لو أدليتم بحبل إلىٰ الأرض السفلىٰ لهبط علىٰ الله[١]، و ﴿أينما تولّوا فثمّ وجه الله إنّ الله واسع عليم﴾[٢].

قال بعض السالكين: ما رأينا شيئاً إلّا ورأينا الله بعده.

فلما ترقّوا عن تلك المرتبة درجة من المشاهدة والحضور قالوا: ما رأينا شيئاً إلّا ورأينا الله فيه.

فلما ترقّوا قالوا: ما رأينا شيئاً إلّا ورأينا الله قبله.

فلما ترقوا قالوا: ما رأينا شيئاً سوىٰ الله.

والأولىٰ مرتبة الفكر، والاستدلال عليه، والثانية مرتبة الحدس، والثالثة مرتبة الاستدلال به، لا عليه، والرابعة مرتبة الفناء في ساحل عزّته، واعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنها كلّ لاحق.

وصل

وإذ ليست وحدته سبحانه عددية، فليست معيّته للأشياء بممازجة، ولا

١ ـ هكذا ورد في الحديث. أنظر: سنن الترمذي: ٥ : ٧٧، ح ٣٣٥٢.
٢ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.

مداخلة، ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا معيّة في درجة الوجود، ولا في الزمان، ولا في الوضع، تعالىٰ عن ذلك كله علوّاً كبيراً.

فهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وكل ظاهر غيره غير باطن، وكل باطن غيره غير ظاهر، لم يحلل في الأشياء فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأَ منها فيقال: هو منها بائن.

الظاهر لا يقال ممّا، والباطن لا يقال فيما.

وصل

قد ظهر من هذه التحقيقات أن الموجودات علىٰ تباينها في الذات والصفات والأفعال، وترتّبها في القرب والبعد من الحق الأوّل، والذات الأُحدية، تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنىٰ أنّ المركّب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه، حاشا الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركّب، بل بمعنىٰ أن تلك الحقيقة الإلهية ـ مع أنها في غاية البساطة والأحدية ـ ينفذ نورها في أقطار السماوات والأرضين، فما من ذرّة إلّا وهو محيط بها، قاهر عليها عن سلطانه.

وصل

في الكافي والتوحيد، بإسنادهما عن الصادق عليه السلام، أنّه قال رجل عنده: الله أكبر، فقال عليه السلام: الله أكبر من أي شيء؟ فقال: من كلّ شيء، فقال الصادق عليه السلام: حددته، فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر أكبر من أن

يوصف[١].

وفي رواية أخرىٰ أنّه عليه السلام قال: «وكأنه ثمّة شيء، فيكون أكبر منه، فقيل: فما هو؟ قال: الله أكبر من أن يوصف»[٢].

وفي التوحيد، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سئل عن وجه الربّ تعالىٰ، فدعا بنار وحطب، فأضرمه، فلما اشتعلت قال: أين وجه النار؟ قال السائل: هي وجه من جميع حدودها، قال: هذه النار مدبّرة مصنوعة لا نعرف وجهها، وخالقها لا يشبهها ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[٣]، لا يخفىٰ علىٰ ربّنا خافية[٤].

وصل

كل ما قيل، أو يقال في تقسيم التوحيد ومراتبه، ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً، فلا يخرج عن هذين القسمين: الألوهي والوجودي، إلّا توحيد الحق سبحانه ذاته، فإنّه خارج عنهما ؛ وذلك لأنّ الكلام في التوحيد المتعلّق بالسالك أو العباد، وإلّا فالتوحيد الحقيقي ليس إلّا ذاك، كما أشار إليه الشيخ الهروي[٥]

---

١ ـ الكافي: ١ : ١١٧ ، ح ٨؛ وكتاب التوحيد: ٣١٢، ح ١.

٢ ـ الكافي: ١ : ١١٨ ، ح ٩؛ وكتاب التوحيد: ٣١٣، ح ٢.

٣ ـ سورة البقرة، الآية ١١٥.

٤ ـ كتاب التوحيد: ١٨٢ ، ح ١٦، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

٥ ـ في شرح الأسماء الحسنىٰ: ٢ : ١٤ نسب الأبيات إلىٰ العارف الكامل الشيخ عبد الله الأنصاري، وفي فتح المعين: ٤٢ ذكر محقق الكتاب أنّ الأبيات للهروي ولم يذكر المصدر، أنظر الهامش رقم ٥٠.

بقوله:

مــا وحّـد الواحـد مـن واحـد إذ كــلّ مــن وحّــده جـاحد
تــوحيد مـن يـنطق عـن نـعته عـــارية أبـــطلها الواحــد
تـــوحيده إيـــاه تـوحيده ونـــعت مـــن يـــنعته لاحــد

وتمام الكلام في توحيد الوجود يأتي فيما بعد، إن شاء الله.

أصل

وإذ قد بيّنا وجوب انتهاء كلّ من جهات الفقر إلىٰ غنيّ بالذات من تلك الجهة، ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلها إلىٰ كامل بالذات فيها الّذي كانت له بالفعل دائماً في جميع المراتب، وكما أن مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة، فكذلك واهب الكمال لا يجوز أن يكون ممنوعاً في حدّ ذاته؛ إذ المفيض ـ لا محالة ـ أكرم وأعلىٰ وأمجد من المفاض عليه، فكما أن في الوجود وجوداً قائماً بالذات، غير متناهٍ في التأكّد، وإلّا لم يتحقّق وجود بالغير، فكذلك يجب أن يكون في العلم علم متأكّد قائم بذاته، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها، وفي الإرادة إرادة قائمة بذاتها، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها، حتّىٰ يصحّ أن تكون هذه الأشياء في شيء لا بذواتها، بل بغيرها، فإذن فوق كلّ ذي علم عليم، وفوق كلّ ذي قدرة قدير، وفوق كلّ ذي سمع سميع، وفوق كلّ ذي بصر بصير، إلىٰ غير ذلك من صفات الكمال.

ويجب أن يكون جميع ذلك واحداً حقيقياً؛ لامتناع تعدّد الغنيّ بالذات، فهو سبحانه ـ كما قيل ـ وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، لا

أن شيئاً منه علم، وشيئاً آخر قدرة، ليلزم التركّب في ذاته، ولا أنّ شيئاً فيه علم، وشيئاً آخر فيه قدرة، ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقية[١].

يعني أن ذاته بذاته، من حيث هو هو مع كمال فرديّته، منشأ لهذه الصفات، ومستحقّ لهذه الأسماء، فيكون هو نفس هذه الصفات وجوداً، وعيناً، وفعلاً، وتأثيراً، وإن كانت هي غيره بحسب المعنىٰ والمفهوم؛ وذلك لجواز أن توجد الأشياء المختلفة، والحقائق المتباينة، والمفهومات المتغايرة، بوجود واحد؛ لما دريت أن الوجود هو الأصل، والماهيات تابعة، ودريت أن ذاته سبحانه بسيطة في غاية البساطة، ليس له جهتا قوّة وفعل، وأنّه غير متناهٍ في الغنا والتمامية والكمال، فلا يجوز أن يكون في مرتبة من المراتب، أو باعتبار من الاعتبارات، عرية عن كمال ما.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»[٢].

وقال الصادق عليه السلام: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه»[٣].

وقال أيضاً: «هو نور ليس فيه ظلمة، وصدق ليس فيه كذب، وعدل ليس

١ ـ أنظر: الأسفار الأربعة: ٦ : ١٢١، وقد نقله عن الفارابي.

٢ ـ نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة رقم «١».

٣ ـ كتاب التوحيد: ١٤٦، ح ١٤.

فيه جور، وحقّ ليس فيه باطل»[١].

وصل

وكذلك لا يجوز أن تلحقه سبحانه إضافات مختلفة، توجب اختلاف حيثيّات فيه، بل لإضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الإضافات، كالرازقية، والمصوّرية، ونحوهما، ولا سلوب كذلك، بل له سلب واحد يتبعها جميعها، وهو سلب الفقر، فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية في الإنسان، سلب الحجرية والمدرية عنه.

علىٰ أنّ هذه الأمور من خواصّ الماهيات دون الوجود، وقد بيّنا أنّه سبحانه وجود بحت، لا ماهية له بوجه من الوجوه.

وصل

ثم إنّ نسبة ذاته سبحانه وأسمائه الحسنىٰ إلىٰ ما سواه من الفاقرات يمتنع أن تختلف بالمعيّة واللّامعية، والإفاضة واللّاإفاضة، وإلّا فيكون بالفعل مع بعض، وبالقوة مع آخرين، فتتركّب ذاته من جهتي فعل وقوّة، وتتغيّر صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات، تعالىٰ عن ذلك، بل نسبة ذاته الّتي هي فعلية صرفة، وغناء محض من جميع الوجوه إلىٰ الجميع، وإن كان من الحوادث الزمانية نسبة واحدة إيجابية، ومعيّة قيّومية ثابتة غير زمانية، ولا متغيّرة أصلاً، والكلّ عنده

---

١ ـ كتاب التوحيد: ١٢٨، ح ٨.

واجبات، وبغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات كلّ في وقته ومحلّه، وعلىٰ حسب طاقته، وإنّما إمكانها وفقرها بالقياس إلىٰ ذواتها وقوابل ذواتها، وليس هناك إمكان وقوّة البتّة.

فالمكان والمكانيّات بأسرها بالنسبة إليه سبحانه كنقطة واحدة في معيّة الوجود ﴿والسماوات مطويّات بيمينه﴾(١)، والزمان والزمانيات بآزالها وآبادها كان واحد عنده في ذلك، جفّ القلم بما هو كائن، ما من نسمة كائنة إلىٰ يوم القيامة إلّا وهي كائنة، والموجودات كلّها ـ شهاديّاتها وغيبيّاتها ـ كموجود واحد في الفيضان عنه تعالىٰ ﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلّا كنفس واحدة﴾(٢)، وإنما التقدّم والتأخّر، والتجدد والتصرّم، والحضور والغيبة، في هذه كلّها بقياس بعضها إلىٰ بعض، وفي مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان، المسجونين في سجن المكان، لا غير، وإن كان هذا لممّا تستغربه الأوهام.

وأمّا قوله عزّوجلّ: ﴿كل يوم هو في شأن﴾(٣)، فهو كما قاله بعض العلماء: إنها شؤون يبديها، لا شؤون يبتديها(٤)، وسيأتي الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

---

١ ـ سورة الزمر، الآية ٦٧.

٢ ـ سورة لقمان، الآية ٢٨.

٣ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

٤ ـ أنظر: الكشاف: ٤ : ٤٦ و ٤٧.

وصل

رویٰ في كتاب التوحيد بإسناده الصحيح عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن قول الله عزّوجلّ: ﴿الرحمن علىٰ العرش استوىٰ﴾[١]، قال: «استوىٰ من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، لم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب، استوىٰ من كلّ شيء»[٢].

وفي الكافي، بإسناده، مثله[٣].

وفيه، بإسناده عن مولانا الهادي النقي عليه السلام، أنّه قال: «الأشياء كلها له سواء، علماً، وقدرة، وملكاً، وإحاطة»[٤].

وصل

قد ظهر ممّا ذكر أنّ إلهيّته تعالىٰ ثابتة له في الأزل، وهو تام الفاعلية فيه، فلا يجوز أن يسنح له فيها سانح، أو يغيّره منها مغيّر، أو يعوّقه عنها عائق، ولا تتعلّق فاعليته بداع خارج من ذاته، سواء كان إرادة حادثة، أو وقتاً، أو حالة عارضة ؛ لأنّ ذلك كله يوجب الاستحالة والحركة والافتقار إلىٰ الغير، وأن لا يكون أوّلاً من كلّ وجه، وأن يتركب من قوّة وفعل، وتؤدي إلىٰ انفعاله تعالىٰ عن

---

١ ـ سورة طه، الآية ٥.

٢ ـ كتاب التوحيد: ٣١٥، ح ٢.

٣ ـ الكافي: ١ : ١٢٨، ح ٨.

٤ ـ الكافي: ١ : ١٢٦، ح ٤.

قاهر يقهره، وسلطان يعجزه، وشريك يشركه، تعالىٰ عن ذلك كله علواً كبيراً.

وكيف تتعلّق فاعليته بتجدد حال، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدّد ليتجدد، فذاته بذاته فيّاض لم يزل، ولا يزال، بلا منع وتقتير، وبخل وتقصير، علىٰ جري مستمرّ، وسنّة واحدة ﴿ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾[1].

وصل

وكذلك عالميّته وسمعه وبصره، وغير ذلك من الصفات، فإنّه سبحانه أدرك الأشياء جميعاً إدراكاً تاماً، وأحاط بها إحاطة كاملة، فهو عالم بأنّ أي حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة، وكم يكون بينه وبين الحادث الّذي بعده، أو قبله، من المدة، ولا يحكم بالعدم علىٰ شيء من ذلك، بل بدل ما نحكم بأن الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأن كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة الّتي تكون قبله، أو بعده، وهو عالم بأنّ كلّ شخص في أي جزء يوجد من المكان، وأي نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينهما علىٰ الوجه المطابق للحكم، ولا نحكم علىٰ شيء بأنه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب ؛ لأنّه سبحانه ليس بزماني، ولا مكاني، بل هو بكل شيء محيط، أزلاً وأبداً ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء﴾[2].

---

١ ـ سورة الأحزاب، الآية ٦٢ ؛ وسورة الفتح، الآية ٢٣.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

وصل

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لم تسبق له حال حالاً، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً»[١].

وقال عليه السلام: «علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين، وعلمه بما في السماوات العلىٰ كعلمه بما في الأرضين السفلىٰ»[٢].

وعن مولانا الباقر عليه السلام: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[٣].

وعن مولانا الرضا عليه السلام: «له معنىٰ الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنىٰ العالم ولا معلوم، ومعنىٰ الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحقّ معنىٰ الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنىٰ البارئية، كيف ولا تغيّبه مذ، ولا تدنيه قد، ولا تحجبه لعلّ، ولا توقّته متىٰ، ولا تشمله حين، ولا تقارنه مع». الحديث[٤].

وصل

وإذ ثبت أن كمالاته سبحانه ليست بأمر زائد علىٰ ذاته، وأنها ثابتة له في

---

١ ـ نهج البلاغة: ٩٦، خطبة رقم «٦٥».

٢ ـ نهج البلاغة: ٢٣٣، ابتداع المخلوقين.

٣ ـ الكافي: ١: ١٠٧، ح ٢.

٤ ـ كتاب التوحيد: ٣٤، ح ٢، ضمن حديث طويل.

الأزل، ظهر أن مجده وعلوه تعالىٰ في الفاعلية والعالمية والقادرية، ونحوها من صفات الكمال، ليس بالمعنىٰ الإضافي الّذي هو متأخّر عن ذاته، وعن وجود ما أضيفت هي إليه، علىٰ أن وجود الفعل عنه موقوف علىٰ كونه فاعلاً، فلو كانت فاعليّته موقوفة علىٰ وجود الفعل لزم الدور، بل علوّه ومجده في هذه الصفات إنّما هو بمبادىء تلك الإضافات المتقدّمة علىٰ وجود ما تعلّقت هي به، وهي كونه في ذاته بحيث تنشأ منه هذه الصفات، وهو سبحانه إنّما هو كذلك بنفس ذاته، فإذن علوّه ومجده في صفاته العليا ليس إلّا بذاته لا غير.

وهذه جملة تأتي بتفاصيلها.

أصل

وإذ هو سبحانه بسيط الحقيقة، منزّه الذات عن الموضوع والمادّة والعوارض، وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة، ويراها علىٰ غير ما هي عليه، فلا لبس له، فهو صراح، وذاته غير محتجبة عن ذاته، فهو ظاهر بذاته علىٰ ذاته، فهو يدرك ذاته أشدّ إدراك، ويعلمها أتمّ علم؛ لظهورها له أشدّ ظهور، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلىٰ علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء، حيث هو وراء ما لا يتناهىٰ بما لا يتناهىٰ.

وصل

فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته، ولا يوجب ذلك أن تكون هناك اثنينية في الذات، ولا في الاعتبار، فإنّه ليس إلّا اعتبار أنّ له حقيقة ظاهرة

بذاتها، هي ذاته، وأنّه حقيقة ظاهرة ذاته له، ففي الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصّل شيء واحد، ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين، فذاته سبحانه ـ مع وحدته الصرفة ـ عالم ومعلوم وعلم، علىٰ أنك قد دريت ذلك في كلّ علم.

وصل

ولما كان ذاته تعالىٰ فاعلاً تاماً لجميع ما عداه، ومبدأ لفيضان كلّ إدراك، حسّياً كان أو عقلياً، ومنشأ لكلّ ظهور، عينياً كان أو ذهنياً، إمّا بدون واسطة، أو بواسطة هي منه، وفاعليته عين ذاته؛ إذ هي من الكمالات، والعلم التام بالفاعل التام للشيء من حيث حقيقته الّتي بها فاعل يستلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشيء، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة علىٰ الترتيب الإيجادي، لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، وما تخرج من ثمرة من أكمامها، وما تحمل من أنثىٰ ولا تضع إلّا بعلمه، وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير.

وصلٌ

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته إنّما هو بذاته لا بغيره، وظهور ما سواه من الفاقرات ـ أيضاً ـ بذاته؛ لاستناد الكلّ إليه، فهو النور المطلق، كما قال: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾[1]؛ لما دريت أن النور هو الظاهر في نفسه، المظهر

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

لغيره، فله الإشراق والتسلّط المطلق، فلا يحجبه شيء عن شيء، فهو مستغن في علمه بالأشياء عن ارتسام صورها في ذاته تعالىٰ، أو في شيء آخر عنده، ونحن إنّما احتجنا إلىٰ الصورة في الأشياء لأنّ ذواتها كانت منفصلة عنّا، غير مقهورة لنا، ولو كانت مقهورة لما احتجنا إلىٰ صورة أخرىٰ، كما في علمنا بأنفسنا، وبالأشياء الّتي نتصوّرها في أذهاننا، علىٰ ما دريت.

وأمّا الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب فالمعلوم بالذات لنا منها ليس إلّا ما هو مقهور لنا، حاضر عندنا من صورها الذهنية دون الصور الخارجية الغير المقهورة، كما مرّ بيانه.

فإذن علمه تعالىٰ وبصره واحد، كما هما فينا.

وصل

وأيضاً لما كانت فاعليّته تعالىٰ للأشياء إنّما هي بنفس وجوده الّذي هو عين ذاته، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الّذي هو به فاعل، فيجب أن يعلم منه كلّ ما يصدر عنه، أي بحسب كونها موجودة، لا بمجرّد ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها؛ لأنها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه، كما بيّناه من قبل.

والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس إلّا بنفس وجوداتها الخارجية؛ لأنّ أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن حصولاً مطابقاً لها، وإلّا يلزم أن يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجوداً ذهنياً، هذا خلف.

كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه(١).

ونرتقي إلىٰ بيان أعلىٰ:

وصل

وقد دريت أن ذاته سبحانه مع وحدته وبساطته كلّ الأشياء، فعلمه بذاته إذن عين علمه بكل شيء، وقد أفادوا ذلك بقولهم: تجلّي ذاته لذاته، وذكروا أن حقيقته تعالىٰ من حيث المبدئية عبارة عن التعيّن الكلي الجامع لجميع التعيّنات الكليّة والجزئية، الأزلية والأبدية، ويسمىٰ بالتعيّن الأوّل، فعلمه بالتعيّنات الغير المتناهية الواقعة في جميع العوالم من الأزل إلىٰ الأبد عين علمه بذاته البسيطة، فذاته سبحانه منطوٍ علىٰ الموجودات كلّها انطواءً أزلياً في مرتبة ذاته، محيط بها إحاطة تامة، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، فذاته كمجلاة يرىٰ بها، وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول، ولا اتحاد ؛ إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكلّ منهما وجود يغاير وجود صاحبه، والاتحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في وجود واحد، ينسب ذلك الوجود إلىٰ كلّ منهما بالذات، وقد دريت أن هنالك ليس كذلك.

وكما أن علمه سبحانه بذاته هو عين ذاته من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل ولا بالاعتبار، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء ـ أيضاً ـ يجب أن يكون عين ذاته، بناء علىٰ الانطواء المذكور، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات، وإنما المغايرة هنا بحسب الاعتبار من حيث إنّه سبحانه إنّما

---

١ ـ أنظر: المبدأ والمعاد: ١٠٢.

هو عين الأشياء في الظهور، وليس هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه، بل هو هو، والأشياء أشياء.

فإذن الأشياء غيره، باعتبار التعيّن والتقيّد، ومخالطة الأعدام، والنقائص، وإن كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة.

ومن هنا يعلم أن الأشياء من حيث هي أشياء، وباعتبار ذواتها، ليست في مرتبة ذاته تعالىٰ، كان الله ولم يكن معه شيء، وإن كان هو من حيث هو عين الأشياء، والعلم بها، والله بكل شيء محيط.

وصل

فعلمه سبحانه بالأشياء ـ من حيث إنّه عين ذاته تعالىٰ ـ متبوع للأشياء، ومقدّم علىٰ إيجادها، ومن حيث إنّه عين الأشياء تابع لها، ومقارن لإيجادها، بل هو عين إيجادها.

ومعلومية الأشياء له تعالىٰ بالاعتبار الأوّل عبارة عن كونها ظاهرة له في ذاته بذاته، حيث إنها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية.

وبالاعتبار الثاني عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بأنفسها، علىٰ قدر وجودها ونوريّتها، سواء كانت موجودات عينية قائمة بذواتها، أو صوراً إدراكية قائمة بحالها، كلية أو جزئية، عقلية أو حسّية، جواهراً أو أعراضاً، وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعينه صدورها عنه، منكشفة عنده، حاضرة لديه.

والأشياء بالاعتبار الأوّل علم الله، وهي بهذا الاعتبار عند الله، وبالاعتبار الثاني معلومات الله، وهي بهذا الاعتبار عند أنفسها، وما عند الله منها أحقّ ممّا

عند أنفسها إذ ذاك هي الحقائق المتأصّلة الّتي نزّل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح، والعلم هنالك أقوىٰ من علم الشيء بذاته وبغيره علماً حضورياً ؛ لأنّه أقوىٰ في شيئية المعلوم من المعلوم في شيئية نفسه ؛ لأنّه مذوّت الذوات، ومحقّق الحقائق، والشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مشيّئه وموجده بالوجوب والتمام، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته، فإذا كان ثبوت الأشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً، كما في العلم المقارن للإيجاد، فثبوت ما هو أولىٰ بها من ذواتها أولىٰ بأن يكون حضوراً وعلماً وظهوراً، كما في العلم المقدّم علىٰ الإيجاد.

وصل

فالموجودات كلها ثابتة في الأزل في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه، قبلية كقبلية الذات، لكن بالعرض، كما أنها موجودة بوجود الذات بالعرض، ولما كان علمه سبحانه بذاته هو نفس وجوده، وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد، هو مثل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد ؛ إذ العقل والوجود هناك واحد، فإذن قد ثبت علمه سبحانه بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجوداتها، فعلمه تعالىٰ بالأشياء علم فعلي سبب لوجوداتها في الخارج ؛ لأنّ علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج، الّتي هي صور عقلية تتبعها صورٌ مثالية، تتبعها صور طبيعية، تتبعها المواد الخارجية، وهي أخيرة المراتب الوجودية.

فالحق تعالىٰ بوجود واحد تعقلها أولاً قبل إيجادها، وتعقّلها ثانياً بعد

إيجادها، فبعقل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً، وبعين واحدة كان يراها في الأزل واحدة، وبعد الأزل متكثّرة.

وصل

وكما أنّه لا يلزم من فاعليته تعالىٰ للأشياء كون وجوداتها في ذواتها في مرتبة ذاته سبحانه، بل كونه بحيث يتبع وجوده وإيجاده وجودُ الأشياء وصدورها عنه، فكذلك لا يلزم من عالميّته بها كونها في ذواتها في مرتبة ذاته، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته علىٰ ذاته، انكشاف ذوات الأشياء بذواتها علىٰ ذاته، وكما أن إيجاده للموجودات المتكثّرة لا يقدح في بساطته الحقّة ؛ لكونها صادرة عنه علىٰ الترتيب السببي والمسبّبي، كما سيجيء بيانه، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة ؛ لأنّه علىٰ ذلك الترتيب بعينه، فتلك الكثرة ترتقي إليه وتجتمع في واحد محض ؛ إذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر بذاته علىٰ ذاته، يعلم الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته، وعلمه بذاته، ففي علمه بالكلّ كثرة حاصلة بعد ذاته، ومتّحد الكلّ بالنسبة إلىٰ ذاته، فهو الكلّ في وحدة، وسيأتي لهذه المعاني مزيد بيان وإيضاح في مباحث الأسماء، إن شاء الله.

وصل

روىٰ في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الكاظم عليه السلام، قال: «علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ»[1].

وبإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «لم يزل الله جل وعز ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه علىٰ المعلوم، والسمع علىٰ المسموع، والبصر علىٰ المبصر، والقدرة علىٰ المقدور»[2].

أصل

وهو سبحانه أجلّ مبتهج بذاته ابتهاجاً، منزّهاً عن الانفعال، متعالياً عن الحدوث، والحدّ والمثال؛ لأنه مدرك لذاته علىٰ ما هو عليه من البهاء والجمال، وهو مبدأ كلّ جمال وزينة وبهاء، ومنشأ كلّ حسن ونظام ورواء، فهو من حيث كونه مدركاً أجلّ الأشياء وأعلاها، وأشدّها قوّة، ومن حيث كونه إدراكاً أشرفها وأكملها وأقواها، ومن حيث كونه مدرَكاً أحسنها وأرفعها وأبهاها، فهو إذن أقوىٰ مدرِك لأجلّ مدرَك، بأتمّ إدراك، بما عليه هو من الخير والكمال، وقد دريت أن الابتهاج إنّما يكون علىٰ قدر قوّة المدرك وشرفه، وتمامية الإدراك

١ ـ كتاب التوحيد: ١٣٨، ح ١٦.
٢ ـ كتاب التوحيد: ١٣٩، ح ١.

وشدّته، وخيريّة المدرك وملائمته.

ويظهر ذلك أيضاً من المرَاجعة إلىٰ الوجدان في اللذّات الحسّية والعقلية علىٰ اختلاف مراتبها.

وصل

وإذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوازمه وآثاره الّتي هي موجودات العالم بأسرها ؛ إذ كلّ من أحبّ ذاتاً متّصفة بالبهاء والكمال فلا محالة يحبّ ما يصدر عنه وينشأ منه بذاته من الآثار واللوازم من حيث إنها تصدر عنه وتنبع عنه، ولما لم يكن للفاقرات حيثية أخرىٰ سوىٰ كونها أثراً من آثار ذاته، ورشحاً من مرشّحات فيضه وجوده فلا يمكن أن يتعلّق بها ابتهاج ومحبّة منه سبحانه، إلّا من جهة ابتهاجه بذاته ومحبّته لها، فابتهاجه بها منطوٍ في ابتهاجه بذاته، بل هو هو بعينه.

ومن هنا قال بعض أهل المعرفة عند سماع قوله تعالىٰ: ﴿يحبّهم ويحبّونه﴾[1]: بحق يحبّهم، فإنّه ليس يحبّ إلّا نفسه، علىٰ معنىٰ أنّه كلّ الوجود، وليس في الوجود غيره، فهو كمن لا يحب إلّا نفسه، وأفعال نفسه، وتصانيف نفسه، فلا يتجاوز حبّه ذاته، وتوابع ذاته من حيث هو متعلّق بذاته، فهو إذن لا يحبّ إلّا نفسه. انتهىٰ كلامه[2].

---

١ ـ سورة المائدة، الآية ٥٤.

٢ ـ المبدأ والمعاد: ١٥٧، وقد نقله عن الشيخ أبي سعيد المهنىٰ.

وصل

ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الإدراك، وإدراكه سبحانه للأشياء، وعلمه بها، علىٰ نحو من الترتيب علىٰ ما أشرنا إليه، كما أن صدورها عنه كذلك، فابتهاجه بها إذن إنّما يكون علىٰ الترتيب، فكلّ ما هو أقرب منه وأشرف وأكمل في سلسلتي البدء والرجوع، فهو أحبّ إليه، وهكذا متدرّجاً إلىٰ الأحبّ فالأحب، حتّىٰ ينتهي إلىٰ أخسّ الموجودات، وأنجس العاصيات، وهو إبليس من الأحياء، والمادّة الجسمية من الأموات.

أصل

وكما أن الأغيار كلّها باطلات الذوات، هالكات الحقائق، دون وجهه الكريم، فكذلك صفاتها كلها مستهلكة في صفاته تعالىٰ، مستغرقة فيها، وكما أنّ وجوده سبحانه كلّ الوجود، وكله الوجود، فكذلك صفاته تعالىٰ كلّ الصفات ﴿لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها﴾[1]؛ لأنّه سبحانه بسيط الحقيقة، ليس فيه نقصان، وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء، كما مرّ بيانه.

فعلمه سبحانه واحد، ومع وحدته يكون عِلْماً بكل شيء، وكل علم بشيء؛ إذ لو بقي شيء ما لا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً، بل علماً بوجه، وجهلاً بوجه آخر، وحقيقة الشيء لا يكون ممتزجاً بغيره، فلم يخرج جميعه من القوّة إلىٰ الفعل، وقد دريت أنّه سبحانه ليس فيه جهة فقر وقوّة

١ ـ سورة الكهف، الآية ٤٩.

أصلاً، ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالىٰ مع وحدته علماً بكـل شـيء فذلك لظنّه أنّه واحد وحدة عددية، وقد سبق أن وحدته تعالىٰ ليست كالآحاد، فكذلك وحدة صفاته الكمالية.

وصل

بل كلّ ما يطلق عليه سبحانه وعلىٰ غيره فإنّما يـطلق عـليهما بـمعنيين مختلفين، ليسا في درجة واحدة، حتّىٰ أن الوجود الّذي هو أعم الأشياء اشتراكاً لا يشمله وغيره علىٰ نهج واحد، بل كلّ ما سواه وجـوداتـها ظـلال وأشـباح محاكية لوجوده سبحانه.

وهكذا في سائر صفاته، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والمحبة، والرحـمة، والغضب، والحياء، وغيرها، فكلّ ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق، بل هو في حقّ الخلق يصحبه نقص وشين، بخلافه في حقّ الخالق، فإنّه مقدّس عن القصورات والنقائص، وإنما يطلق في حقه تعالىٰ باعتبار غاياتها الّتي هي الكمالات دون مبادئها الّتي هي النقائص، وواضع اللغات إنّما وضع هذه الأسامي أولاً للخلق؛ لأنّه أسبق إلىٰ العقول والأفهام، وفهم معانيها في حقّه تعالىٰ عسر جداً، وبيانها أعسر منه، بل كلّما قيل في تقريبها إلىٰ الأفهام فهو تبعيد له من وجه، ولعل إلىٰ هذا المعنىٰ أشار من قال: «من عرف الله كلّ لسانه»(١).

---

١ ـ مشكاة الأنوار: ٣٠٦ عن أبي عبد الله عليه السلام، والكافي: ٨: ١٢٨، ضمن الحديث ٩٨، وفيه «من خاف الله» بدل «من عرف الله».

وصل

بل الحق أنّه كما لا يجوز لغيره سبحانه الإحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالىٰ، فكذلك لا يجوز له الإحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالىٰ، وكلّ ما وصفه به العقلاء، فإنّما هو علىٰ قدر أفهامهم، وبحسب وسعهم، فإنهم إنّما يصفونه بالصفات الّتي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته تعالىٰ ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه، كما لم يفهموا ذاته الّتي هي وجود لا ماهية ؛ لأنّـه ليس لهـم ذلك، فتوصيفهم إياه سبحانه إنّما هو علىٰ قـدرهم، لا عـلىٰ قـدره، وبـحسبهم ليس بحسبه، جلّ جلاله عمّا يصفون، وتعالىٰ شأنه عما يقولون ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾[١].

كيف وقد قال سيدنا ونبيّنا، سيّد الخلائق والنبيّين والمرسلين، صلوات الله عليه وعليهم: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»[٢].

وما أحسن ما قال الإمام الباقر عليه السلام: «هل سمّي عالماً وقادراً إلّا لأنّـه وهب العلم للعلماء، والقدرة للقادرين، وكل ما ميّزتموه بأوهـامكم فـي أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، والباري تعالىٰ واهب الحياة ومقدّر الموت، ولعل النمل الصغار يتوهّم أن لله زبانيين فإنهما كمالها[٣]، وتتصوّر أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالىٰ به

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٩١.
٢ ـ عوالي اللئالي: ٤ : ١١٣، ح ١٧٦.
٣ ـ في المصدر: كمالهما.

فيما أحسب وإلىٰ الله المفزع». انتهىٰ كلامه عليه السلام[١].

وصل

وأمّا ما يوهم التشبيه ممّا ورد في الكتاب والسنّة، فإنّما ذلك من حيث أسمائه وصفاته ومعيّته للأشياء، لا من حيث ذاته بما هي هي، بل الحق أنّه جل جلاله من حيث ذاته منزّه عن التنزيه، كما أنّه منزّه عن التشبيه.

وأمّا من حيث مراتب أسمائه وصفاته ومعيّته للأشياء، وقربه منها، وإحاطته بها، فيتّصف بالأمرين، من غير فرق ؛ لأنّ له في كلّ عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما قال جل اسمه في الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّىٰ أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده الّتي يبطش بها»[٢].

قال في الفتوحات:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً ... وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً ... وكنت إماماً في المعارف سيّداً[٣]

وذلك لأن التنزيه تحديد وتقييد له بما عدا ما ثبتت له تلك الأمور المنزّه عنها، فهو تشبيه من وجه، فالإطلاق لمن يحب له هذا الوجه تقييد له به.

---

١ ـ الرواشح السماوية: ١٣٣.
٢ ـ عوالي اللئالي: ٤ : ١٠٣.
٣ ـ فصوص الحكم: ١ : ٧٠، ولم أعثر عليه في كتاب الفتوحات المكية.

ولهذا وردت الشرائع بالأمرين جميعاً ؛ لئلّا يلزم التعطيل المحض، ولا التشبيه الصرف ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[١].

قال بعض العرفاء[٢]: إنّ ما لا تحويه الجهات وله أن يظهر في الأحياز فظهر فيها، فاقتضىٰ ذلك الظهور انضياف وصف، أو أوصاف إليه، ليس شيء منها يقتضيه لذاته، فإنّه لا ينبغي أن ينفي عنه تلك الأوصاف مطلقاً، وينزّه عنها، ويستبعد في حقّه، ولا يثبت له أيضاً مطلقاً، ويسترسل في إضافتها إليه، بل هي ثابتة له من وجه، ومنتفية عنه من وجه، وهي له في الحالتين أوصاف كمال، لا نقص لفضيلة الكمال المستوعب، والحيطة والسعة التامّة، مع فرط النزاهة والبساطة، ولا يقاس غيره ممّا يوصف بتلك الأوصاف عليه، لا في ذمّ نسبيّ، ولا في محمدة ؛ لأن نسبتها إلىٰ ذات شأنها ما ذكر تخالف نسبتها إلىٰ ما يغايرها من الذوات[٣].

وقال أيضاً: اعلم أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب باتّفاقهم، وتقتضي بإجماعهم وإطباقهم تنزيه الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانيات،

---

١ ـ سورة الشورىٰ، الآية ١١.

٢ ـ هو عبد الرحمن الجامي، كما ذكره في هامش المخطوطة. وعبد الرحمن الجامي (٨١٧ ـ ٨٩٨ هـ)، هو: عبد الرحمن بن أحمد بن محمّد الشيرازي، المشهور بالجامي (نور الدين، أبو البركات)، عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية، ولد بجام ـ وهي قصبة بخراسان ـ في ٢٣ شعبان، ونشأ بهراة، وبها عاش معظم حياته، وتوفي بها في ١٨ المحرم.
من مؤلفاته الكثيرة: تفسير القرآن الكريم، الدرّة الناضرة في تحقيق مذهب الصوفيين والحكماء والمتكلمين في وجود الواجب، تاريخ هراة، شرح الكافية لابن الحاجب في النحو، وشرح النقاية مختصر الوقاية في الفقه الحنفي. (معجم المؤلفين: ٥ : ١٢٢ رقم ٢٥٩).

٣ ـ أنظر: مفتاح الغيب: ١٨.

وسلب النقائص عن جنابه، ونفي النعوت الكونية الحدوثية عنه، فالعقول مطبقة علىٰ ذلك، ولو كان المراد الإلهيّ من معرفته هذا القدر لكان بالعقول استغناء عن إنزال الشرائع والكتب، وإظهار المعجزات والآيات لأهل الحجب، ولكن الحق سبحانه وتعالىٰ غنيّ عن تنزيه العقول بمقتضىٰ أفكارها المقيّدة بالقوىٰ الجزئية المزاجية، وتتعالىٰ عن إدراكها ما لم تتّصل بالعقول الكلية، فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفته الحقيقية إلىٰ اعتناء ربّاني، وإلقاء رحماني، يهبها استعداداً لمعرفة ما لا تستقلّ العقول البشرية بإدراكه، مع قطع النظر عن الفيض الإلهي، فلما جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما كان الجنوح إلىٰ أحدهما دون الآخر باستحسان فكري، تقييداً أو تحديداً للحق بمقتضىٰ الفكر والعقل من التنزيه عن شيء، أو أشياء، أو التشبيه بشيء أو أشياء، بل مقتضىٰ العقل المنصف للمتّصف بصفة نصفه أن يؤمن بكل ما وردت به الشرائع علىٰ الوجه المراد للحقّ من غير جزم بتأويل معيّن، ولا جنوح إلىٰ ظاهر المفهوم العام مقيّداً بذلك، ولا عدول إلىٰ ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كلّ وجه محدّداً لذلك، فإنّ الحق منزّه في عين التشبيه، ومطلق عن التقيّد والحصر في التشبيه والتنزيه؛ وذلك لأنّ التنزيه عن سمات الجسمانيات وصفات المتحيّزات تشبيه استلزامي، وتقييد تضمني بالمجرّدات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس الّتي هي عرية عن سمات المتحيّزات، برية عن أحكام الظلمانيات، والتنزيه عن الجواهر العقلية والأرواح العلية والنفوس الكلية أيضاً تشبيه معنوي بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية، والنسب الروحانية والنفسانية، والتنزيه عن كلّ ذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم؛ إذ الموجودات المحقّقة الوجود، والحقائق المشهودة علىٰ النحو المعهود، منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، والخارج عنها تحكّم وهمي، وتوهّم تخيّلي، لا علمي؛ وذلك

أيضاً تحديد عدمي بعدمات لا تتناهىٰ.

وعلىٰ كلّ حال فهو تحديد وتقييد، وذلك تنزيه ليس له في التحقيق وجه سديد، وحقيقة الحقّ المطلق تأباه وتنافيه، ولا سيّما وقد نزلت الشرائع بحسب فهم التخاطب علىٰ العموم، ولا يسوغ أن يخاطب الحقّ عبده بما يخرج عن ظاهر المفهوم، فكما أمرنا أن نكلّم الناس بقدر عقولهم، كذلك لا يخاطبهم أيضاً إلّا بمقتضىٰ مفهومهم ومعقولهم، ولو لم يكن المفهوم العام معتبراً من كلّ وجه، لكان ساقطاً، وكانت الإخبارات كلها مرموزة ؛ وذلك تدليس، والحق تعالىٰ يجلّ عن ذلك.

فيجب الإيمان بكلّ ما أخبر به من غير تحكّم عقلي، ولا تأويل فكري ؛ إذ ﴿ما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾[1]، وحيث أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق فعجزها عن إدراك حقيقة الحق أحقّ، فلا طريق لعقل عاقل، ولا فكر مفكّر أن يتحكّم علىٰ الذات الإلهية بإثبات أمر لها، أو سلب حكم عنها، إلّا بإخباره عن نفسه، فإنّ الذات المطلقة غير مُنضبطة في علم عقلي، ولا مدركة بفهم فكريّ، ولا سيّما لا وجه للحكم بأمر علىٰ أمر إلّا بإدراك المحكوم به، والمحكوم عليه، والحكم حقيقة، وحقيقته النسبة بينهما، وهذا مقروّ عقلاً وكشفاً وإيماناً.

فليس لأحد أن يتحكم بفكره علىٰ إخبارات الحقّ عن نفسه، ويأوّلها علىٰ ما يوافق غرضه، ويلائم هواه، فإنّ الإخبارات الإلهية مهما لم يرد فيها نصّ بتعيين وجه، وتخصيص حكم، فهي متضمّنة جميع المفهومات المحتملة فيها، من غير تعيين مفهوم دون مفهوم، وهي إنّما تنزل في العموم علىٰ المفهوم الأوّل،

---

١ ـ سورة آل عمران، الآية ٧.

وفي الخصوص علىٰ كلّ مفهوم تفهمه الخاصة من تلك العبارة، والحقّ إنّما ذكر تلك العبارة عالماً بجميع المفهومات، محيطاً بها، وجميعها مراد له بالنسبة إلىٰ كلّ فاهم، ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة علىٰ جميع الوجوه المفهومة عنها، في الوضع العربي، أو غيره، أي لغة كانت تلك الإخبارات بها ؛ لأنّ للحق ظهوراً في كلّ مفهوم، ومعلوم، وملفوظ، ومرقوم، وفي كلّ موجود موجود، سواء كان من عالم الأمر، أو من عالم الخلق، أو من عالم الجمع، فهو الظاهر في الكلّ بالكلّ، وهو عين الكل، والجزء، وكل الكل، فهو الظاهر في كلّ مفهوم بحسبه، غير منحصر فيه، ولا في غيره من المفهومات، وهو الباطن عن كلّ فهم، ومفهوم، إلّا من رزقه الله فهم الأمر علىٰ ما هو عليه، وهو أن يرىٰ أن العالم صورة الحق، وهويّة العالم هويّة الاسم الظاهر، وصورة العالم هو الاسم الظاهر، وهوية العالم هو الاسم الباطن، وهو من حيث هو مطلق عن التقيّد بالظاهر والباطن، والحصر في الجمع بينهما، وهو الغير المتعيّن المطلق مطلقاً في عين تعيّنه تعيّن كلّ عين من أعيان العالم، فافهم، والله الملهم.

في كيفية إفاضته الوجود

﴿ألم ترَ إلىٰ ربّك كيف مدّ الظلّ﴾[١]

أصل

إنما يفيض الله سبحانه الوجود علىٰ هياكل الموجودات بواسطة أسمائه الحسنىٰ.

قال عزّوجلّ: ﴿ولله الأسماء الحسنىٰ فادعوه بها﴾[٢].

والاسم هو الذات من حيث تقيّده بمعنىٰ، أي الذات الموصوفة بصفة معيّنة، كالرحمن، فإنّه ذات لها الرحمة، والقهّار ذات لها القهر، ومن هنا قال: ﴿سبّح اسم ربّك﴾[٣]، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فإنّه لا يسبَّح، بل يسبّح به.

وقال: ﴿تبارك اسم ربّك ذي الجلال والإكرام﴾[٤]، فوصفه بذلك يدلّ علىٰ أنّه حيّ لذاته، فالاسم هو عين المسمىٰ، باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنىٰ والمفهوم، فهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء.

---

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥.

٢ ـ سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

٣ ـ سورة الأعلىٰ، الآية ١.

٤ ـ سورة الرحمن، الآية ٧٨.

سئل الإمام الرضا عليه السلام عن الاسم: ما هو؟ قال: صفة الموصوف[١].

وعن الصادق عليه السلام: «من عبد الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنىٰ فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنىٰ فقد أشرك، ومن عبد المعنىٰ بـإيقاع الأسماء عليه بصفاته الّتي وصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه، ونطق به لسانه، في سرّ أمره وعلانيته، فأولئك هم المؤمنون حقاً»[٢].

وصل

فالوجود يتجلّىٰ بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرىٰ، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية.

فالفرق بين ذاته سبحانه وبين أسمائه وصفاته، كـالفرق بـين الوجـود والماهية في ذوات الماهيات، إلّا أنّه سبحانه لا مـاهية له؛ لأنّـه صـرف إنّـية انبجست منه الإنّيات كلها، فكما أن الوجود موجود في نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها، من حيث نفسها، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحقّ وأسماؤه موجودات لا في أنفسها، من حيث أنفسها، بـل مـن حـيث الحـقيقة الإلهية، وهذا الوجود الّذي يتجلّىٰ بالصفات هو الوجود من حيث الإلهيّة، وهو في نفسه من حيث الإطلاق حقيقة الاسم الله المتضمّن لسائر الأسماء.

وأمّا الذات من حيث هي فلا اسم لها؛ إذ ليست هي محلّ أثر، ولا معلومة لأحد، وإنما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكـلّ مـا سـوىٰ الله

---

١ ـ الكافي: ١ : ١١٣، ح ٣، وفيه «لموصوف» بدل «الموصوف».
٢ ـ الكافي: ١ : ٨٧، ح ١، وفيه «سرائره» بدل «سر أمره».

بالقياس إليه، فلا يعلم الله إلّا الله، كما قيل:

تــبارك الله دارت عـينه حـجبٌ فــليس يــعلمه إلّا الله بــالله

أصل

للحقائق الأسمائية أنحاء من الوجود:

فتارة لها صور علمية، ومظاهر عقلية، علىٰ وجه إجمالي تظهر بـحسبه صفاتها وكمالاتها وشؤونها وحيثيّاتها علىٰ صورة وحدانية مندمجة بعضها في بعض، وهذا في علم الله المقدّم علىٰ الإيجاد، وهي بهذا الاعتبار عـين الذات الأحدية، بنحو من الانطواء، من غير تكثّر، ولا تغيّر، فهي من هذه الحيثية باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلق الجعل والإيجاد بها، كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها.

وتارة لها صور عينيّة، ومظاهر خارجية علىٰ وجه تفصيلي، تظهر بحسبه تلك الصفات والحالات بصور متعددة متمايزة بعضها عن بعض، وهذا له مراتب مختلفة حسب اختلاف العوالم والنشآت، وهي بهذا الاعتبار وجودات خاصّة، وهويّات جزئية، هي أفعاله سبحانه، وآثاره، وهي من هذه الحيثية متعلّقة للجعل والإيجاد، متّصفة بالحدوث والكثرة.

ويختلف ظهور تلك الحقائق قوّة وضعفاً بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فأقوىٰ ظهوراتـها فـي الحضرة العلمية ؛ لأنها هي الأصل، وسائر العوالم منها بمنزلة الظلال والأشباح، ثمّ في عالم الأرواح ؛ لصفائها وتقدّسها عن المواد أصلاً، ثمّ في عالم البرزخ ؛ للطافتها الإضافية، ثمّ في عالم الحسّ.

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنىٰ، فهو سبحانه يخلق ويدبّر كلّ نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو ربّ ذلك النوع، والله سبحانه ربّ الأرباب، وأحسن الخالقين.

وإلىٰ هذا أشير في كلام أهل البيت عليهم السلام في أدعيتهم، بقولهم: «وبالاسم الّذي خلقت به العرش، وبالاسم الّذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الّذي خلقت به الأرواح»[١]، إلىٰ غير ذلك من هذا النمط.

والاسم الأعظم هو ربّ الإنسان الكامل ؛ لأنّه غاية الوجود، وكما أن كلّ نوع تحته أفراد لا تحصىٰ، فكذلك كلّ اسم من الأسماء الكلية تحته أسامي جزئية لا تتناهىٰ، هي كلمات الله الّتي لا تنفد، بها يدبّر تلك الأفراد ﴿إنما المسيح عيسىٰ ابن مريم رسول الله وكلمته﴾[٢]، ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[٣].

وعن مولانا الصادق عليه السلام: «نحن والله الأسماء الحسنىٰ الّتي لا يقبل الله من العباد عملاً إلّا بمعرفتنا»[٤].

فالأنواع البسيطة مظاهر لأسماء خاصّة معيّنة، والمركّبة مظاهر لأسماء حاصلة من اجتماع أسامي متعدّدة، وأشخاصها مظاهر لرقائق الأسماء الّتي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض، وما له صفات متعددة فهو مظهر لها كلها، فإن كان يظهر منه في كلّ حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين.

ومن هذه الاجتماعات تحصل أسماء غير متناهية، وكلمات لا تحصىٰ،

---

١ ـ مصباح الكفعمي: ٣٠٢، وفيه «الروحانيين» بدل «الأرواح».
٢ ـ سورة النساء، الآية ١٧١.
٣ ـ سورة فاطر، الآية ١٠.
٤ ـ الكافي: ١ : ١٤٣، ح ٤.

ومن هنا قال تعالىٰ: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً﴾[١].

وصل

ولك أن تقول: إن حقائق الموجودات هي بعينها أسماء الله وكلماته ؛ لأنها وجودات خاصة متعيّنة، لها اتّحاد ما بتلك الجهات العقلية الّتي هي الأسماء بالحقيقة من وجه ؛ ولدلالتها علىٰ ذاته سبحانه دلالة الاسم علىٰ المسمىٰ، فإنّ الدلالة كما تكون بالألفاظ، كذلك تكون بالذوات، من غير فرق بينهما فيما يؤول إلىٰ المعنىٰ، فكلّ موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالىٰ دال علىٰ توحيده وتمجيده، بل كلّ منها عند أولي البصائر لسان ناطق بوحدانيته، يسبّح بحمده ويقدّسه عما لا يليق بجنابه، كما قال تعالىٰ: ﴿وإن من شيء إلّا يسبح بحمده﴾[٢].

وإن شئت قلت: كلّ من الموجودات ذكر وتسبيح له تعالىٰ؛ إذ يفهم منه وحدانيته، وعلمه، واتّصافه بسائر صفات الكمال، وتقدّسه عن صفات النقص والزوال، فإنّ البراهين قائمة، بل العقول السليمة قاضية بوجوب انتهاء كلّ طلب إلىٰ مطلوب، وكل فقر إلىٰ غناء، وكل نقصان إلىٰ تمام، كما أنها قاضية بوجوب رجوع كلّ مخلوق إلىٰ خالق، وكل مصنوع إلىٰ صانع، وكل مربوب إلىٰ ربّ، فنقصانات الخلائق دلائل كمالات الخالق جلّ ذكره، وكثراتها واختلافاتها

---

١ ـ سورة الكهف، الآية ١٠٩.

٢ ـ سورة الإسراء، الآية ٤٤.

شواهد وحدانيته، ونفي الشريك عنه، والضد والندّ، جل جلاله.

كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له»، إلىٰ أن قال: «ففرق بين قبل وبعد، ليعلم أن لا قبل له ولا بعد، شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرزها، مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقتها، حجب بعضها عن بعض ؛ ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه». الحديث[1].

وقال بعض الحكماء في هذا المعنىٰ، وهو يصف النرجس:

عيون في جفوف في فنون ... بدت فأجاد صنعتها المليك
بأبصار التغنّج طامحات ... كأنّ حداقها ذهب سبيك
علىٰ غصن الزمرّد مخبرات ... بأن الله ليس له شريك[2]

فصل

لكلّ مخلوق ـ سوىٰ الإنسان ـ حظّ من بعض الأسماء، دون الكل، كحظّ الملائكة من اسم السبّوح، والقدّوس، ولذلك قالوا: ﴿نحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك﴾[3].

١ ـ الكافي: ١ : ١٣٨، ح ٤.
٢ ـ كتاب التوحيد: ٢٠٧ و ٢٠٨، عن بعض الحكماء.
٣ ـ سورة البقرة، الآية ٣٠.

وحظّ الشيطان من اسم الجبّار المتكبّر، ولذلك عصىٰ واستكبر، وحظّ الحيوانات من اسم السميع والبصير والحي والقدير، وأشباهها، وحظّ النار من القهّار، والهواء من اللطيف، والماء من النافع، والأرض من الصبور، والأدوية السمّية من الضار، والدنيا من الأوّل، والآخرة من الآخر، إلىٰ غير ذلك.

واختصّ الإنسان بالحظّ من جميع الأسماء ؛ ولذلك أطاع تارة، وعصىٰ أخرىٰ **﴿خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً﴾**[١].

ومن هنا قال تعالىٰ: **﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾**[٢]، أي ركّب في فطرته من كلّ اسم من أسمائه المتقابلة المنقسمة إلىٰ الجمالية، والجلالية، المعبّر عنهما باليدين في قوله تعالىٰ: **﴿خلقت بيديّ﴾**[٣].

ولما كانت كيفية علمه تعالىٰ بالموجودات من جهة اشتمال أسمائه علىٰ كلّ شيء، قال تعالىٰ: **﴿فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾**[٤]، كأنهم حيث لم يحصل لهم العلم بالأسماء لم يعرفوا كيفية علمه تعالىٰ بكلّ خفي، وجليّ، وجزئي وكلّي.

---

١ ـ سورة التوبة، الآية ١٠٢.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ٣١.

٣ ـ سورة ص ، الآية ٧٥.

٤ ـ سورة البقرة، الآية ٣٣.

فصل

إنّ للأسماء دولاً، بحسب ظهوراتها وظهورات أحكامها:

فمنها: ما لا ينقطع حكمه أزلاً وأبداً، كالحاكم علىٰ الأرواح، وما لا يدخل تحت الزمان.

ومنها: ما ينقطع حكمه في الأزل دون الأبد، كالحاكم علىٰ النشأة الأخروية.

ومنها: ما ينقطع أزلاً وأبداً، ثمّ يدخل في الغيب المطلق الإلهي، كالحاكم علىٰ النشأة الدنياوية مطلقاً، أو يستتر ويختفي تحت الاسم الّذي حان حين دولته، كالحاكم علىٰ أدوار الكواكب السبعة الّتي مدّة كلّ دور منها ألف سنة، وكأنه إليه أشير في أحد معاني قوليه سبحانه: ﴿كل يوم هو في شأن﴾[١]، ﴿وإنّ يوماً عند ربّك كألف سنة ممّا تعدّون﴾[٢].

فصل

أمّهات الأسماء أربعة، هي: الأوّل، والآخر، والظاهر، والباطن.

فكلّ اسم يكون مظهره أزلياً وأبدياً، فأزليّته من الاسم الأوّل، وأبديته من الاسم الآخر.

١ ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩.

٢ ـ سورة الحج، الآية ٤٧.

وما يكون ظاهراً وباطناً، فظهوره من الاسم الظاهر، وبطونه من الاسم الباطن.

فالأسماء المتعلّقة بالإيجاد والإبداء داخلة في الأوّل، والمتعلّقة بالإعادة والجزاء داخلة في الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن.

والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور، والبطون، والأولية، والآخرية، والاسم الجامع للأربعة هو الرحمن ؛ ولذا صار مقروناً بالاسم «الله» الّذي هو اسم للذات، من حيث الإلهية، أي من حيث له أسماء وصفات ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنىٰ﴾[1]، الداخلة تحت حيطتهما.

والاسم الباطن من حيث إنّه ضدّ الظاهر أي من حيث وجهه الّذي لا يجتمع معه لا يمكن أن يوجد في الخارج ؛ لأنّه من هذه الحيثية طالب للبطون، هارب عن الظهور، فهو بهذا الاعتبار مكنون مخزون في علم الله سبحانه.

فصل

رويا في كتابي الكافي والتوحيد، عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله عزّوجلّ خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستترّ، فجعله كلمة تامة علىٰ أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء

---

١ ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

لفاقة الخلق إليها، وحجب واحداً منها وهو الاسم المكنون المخزون، بهذه الأسماء الّتي ظهرت، فالظاهر هو الله تعالىٰ، وسخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً، فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، الخالق، البارىء، المصوّر، الحيّ، القيّوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، البارىء، المنشىء، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث، فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنىٰ حتّىٰ تتم ثلاثمائة وستّين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحَجَبَ الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنىٰ﴾[١]»[٢].

فصل

لما كان كلّ اسم من الأسماء له صورة في الحضرة العلمية، فلابدّ أن يكون للاسم الباطن وما يختصّ به من الأسماء الغيبية من حيث إنّه ضدّ الظاهر، أي من حيث وجهه الّذي لا يجتمع معه أيضاً، صوراً في تلك الحضرة، وهي لما كانت بذواتها طالبة للبطون، هاربة عن الظهور، لا يمكن أن توجد في الخارج، فهي إذن وجودات علمية لازمة لذاته تعالىٰ، يمتنع اتّصافها بالوجود العيني، فهي

١ ـ سورة الإسراء، الآية ١١٠.

٢ ـ الكافي: ١ : ١١٢، ح ١؛ وكتاب التوحيد: ١٩٠، ح ٣، مع اختلاف يسير بينهما.

مفاتيح الغيب الّتي لا يعلمها إلّا هو، وإليها أشار نبيّنا ﷺ في دعائه، بقوله: «أو استأثرت به في علم غيبك»[1].

فمفاتيح الغيب هي الممتنعات الّتي لا سبيل للعقل إليها أصلاً، وأمّا الممتنعات الّتي يفرضها العقل، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، وأمثال ذلك، فهي أمور متوهّمة ينتجها العقل المشوب بالوهم، وعلمه سبحانه إنّما يتعلّق بها من حيث علمه بالعقل، والوهم، وما يلزمهما ممّا لا وجود له، ولا عين، من دون أن يكون لها ذوات في العلم، أو صور أسمائية، وإلّا يلزم الشريك في نفس الأمر، والوجود.

ومن هنا قيل: لم يكن ثمة شريك أصلاً، بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسمىٰ منكراً من القول وزوراً.

أصل

كل حقيقة ممكنة الوجود وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلاً وأبداً، ما شمّت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة وليس شيء منها باقياً في العلم، بحيث لم توجد بعد ؛ لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني، فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها، لم يكن الجواد جواداً، ولو أوجد بعضها دون بعض مع أنها كلّها طالبة للوجود، يكون ترجيحاً بلا مرجّح، وأفرادها لتوقّفها بأزمانها الّتي يعلمها الحق وقوعها فيها

١ ـ البلد الأمين: ٣٦٥، دعاء قاف، وفيه «علم الغيب عندك» بدل «غيبك».

تظهر من الغيب إلىٰ الشهادة ظهوراً غير منقطع إلىٰ انـقراض النشأة الدنـياوية، وفي الآخرة أيضاً، كما جاء في الحديث: «المؤمن إذا اشتهىٰ الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنّه في ساعة، كما يشتهي»(١)، قال تعالىٰ: ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون * نزلاً من غفور رحيم﴾(٢).

وصل

هذا الطلب وإن كان متوقّفاً علىٰ الاستعداد، ولكنّ الاستعداد أيضاً من نعمه سبحانه، ومن هنا قيل في الأدعية المأثورة: «يا مبتدىء النعم قبل استحقاقها»(٣)، وإعطاؤه سبحانه الاستعداد دعاء منه إلىٰ الطلب، فالطلب بهذا الاعتبار إجابة لدعوة الحق ﴿أجيبوا داعي الله﴾(٤)، وهو باعتبار آخر سؤال منه سبحانه، يسأله من في السماوات والأرض.

وهذا السؤال إنّما هو بلسان الحاجة والافتقار، وعلىٰ وجه الذلّ والاضطرار، وإنما هو باسم من أسمائه سبحانه، مناسب لحاجة السائل.

فالفقير ـ مثلاً ـ يدعوه بالاسم الغني، والمريض بالاسم الشافي، والمظلوم بالاسم المنتقم، وعلىٰ هذا القياس.

فكلّ ذرّة من ذرّات العالم تدعو الله اضطراراً بلسان حالها، باسم من

---

١ ـ سنن الترمذي: ٤ : ٩٩، ح ٢٦٨٩.

٢ ـ سورة فصلت، الآية ٣١ و ٣٢.

٣ ـ مكارم الأخلاق: ٣٤٣، دعاء فيه اسم الله الأكبر. وفي بعض المصادر: «يا مبتدئاً بالنعم...».

٤ ـ سورة الأحقاف، الآية ٣١.

أسمائه تعالىٰ، وهو سبحانه يجيب دعوتها في حضرة ذلك الاسم الّذي دعاه به، كما قال: ﴿أمّن يجيب المضطرّ إذا دعاه﴾[١]، وذلك الاسم هو صورة إجابته تعالىٰ لدعوة ذلك المضطرّ من وجه، وهو ربّ ذلك المضطر بإذن الله من وجه آخر، ومطالب الكلّ علىٰ حسب مسؤولاتهم مبذولة دائماً، وحوائجهم مقضية أبداً ﴿وآتاكم من كلّ ما سألتموه﴾[٢]، لا يخيب منه أحد قط، إلّا من كان علىٰ بصيرته غشاوة من استعداد فأخذ يدعو الله بلسان المقال، خلاف ما يدعوه بلسان الحال، فذلك يخيب قولاً، وإن استجيب حالاً، وهو قوله سبحانه: ﴿وما دعاء الكافرين إلّا في ضلال﴾[٣].

وسائر أفعاله سبحانه ترجع إلىٰ هذه الإجابة لدعوة المضطرّين، وهي ترجع إلىٰ إفاضة الوجود، وإنما تختلف أساميها باختلاف الاعتبارات.

وصل

روىٰ في كتاب التوحيد، بإسناده عن يحيىٰ الخزاعي، قال: دخلت مع أبي عبد الله عليه السلام علىٰ بعض مواليه يعوده، فرأيت الرجل يكثر من قول: آه، فقلت له: يا أخي، اذكر ربّك واستغث به، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ آه اسم من أسماء الله تعالىٰ، فمن قال: آه، فقد استغاث بالله تبارك وتعالىٰ[٤].

١ ـ سورة النمل، الآية ٦٢.
٢ ـ سورة إبراهيم، الآية ٣٤.
٣ ـ سورة الرعد، الآية ١٤.
٤ ـ كتاب التوحيد: ٢١٨، ح ١٠.

فصل

قال صاحب الفتوحات: اعلم أنّ للأسماء الإلهية لسان حال يعطيها الحقائق، فاجعل بالك لما تسمع، ولا تتوهم الكثرة، ولا الاجتماع الوجودي، وإنما أورد في هذا الباب ترتيب حقائق معقولة كثيرة من جهة النسب، لا من جهة وجود عيني، فإنّ ذات الحق واحدة من حيث ما هي ذات، كثيرة بالأسماء[1].

فأقول بعد تقرير هذا: إنّ الأسماء اتفقت بحضرة المسمىٰ، ونظرت في حقائقها ومعانيها، فطلبت ظهور أحكامها حتّىٰ تتميّز أعيانها بآثارها، فإنّ الخلّاق الّذي هو المقدر، والعالم، والمدبّر، والمفصل، والباري، والمصوّر، والرازق، والمحيي، والمميت، وجميع الأسماء الإلهية نظروا في ذواتهم ولم يروا مخلوقاً، ولا مدبّراً، ولا مفصّلاً، ولا مصوّراً، ولا مرزوقاً، فقالوا: كيف العمل حتىٰ تظهر هذه الأعيان الّتي تظهر أحكامنا فيها، فيظهر سلطاننا، فجاءت الأسماء الإلهية الّتي يطلبها بعض حقائق العالم، بعد ظهور عينه إلىٰ الاسم البارىء، فقالوا له: عسىٰ توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا، ويثبت سلطاننا؛ إذ الحضرة الّتي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا.

فقال الباري: ذلك راجع إلىٰ الاسم القادر، فإنّي تحت حيطته، فكان أصل هذا أنّ الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية سؤال ذلّة وافتقار، وقالت لها: إنّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً، وعن معرفة ما يجب لكم

---

١ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ١ : ٣٢٢.

من الحق علينا، فلو أنّكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلّة الوجود، أنعمتم علينا بذلك، وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم، وأنتم أيضاً كانت السلطنة تصحّ لكم بظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الّذي نطلبه هو في حقّكم أكثر منه في حقّنا.

فقالت الأسماء: إنّ هذا الّذي ذكرته الممكنات صحيح، فتحرّكوا في طلب ذلك، فلما لجأوا إلىٰ الاسم القادر، قال القادر: أنا تحت حيطة المريد، فلا أوجد عيناً منكم إلّا باختصاص، ولا يمكّنني الممكن من نفسه إلّا أن يأتيه أمر الآمر من ربّه، فإذا أمره بالتكوين، وقال له: كن، مكنني من نفسه، وتعلّقت بإيجاده، فكوّنته من حينه، فالجأوا إلىٰ الاسم المريد عسىٰ أنّه يرجّح ويخصّص جانب الوجود علىٰ جانب العدم، فحينئذ نجتمع أنا والأمر والمتكلّم فنوجدكم.

فالتجأوا إلىٰ الاسم المريد، فقالوا له: إن الاسم القادر سألناه في إيجاد أعياننا، فأوقف أمر ذلك عليك، فما ترسم؟

فقال المريد: صدق القادر، ولكن ما عندي خبر ما حكم الاسم العالم فيكم، هل سبق علمه بإيجادكم فأخصص، أو لم يسبق؟ فأنا تحت حيطة الاسم العالم، فسيروا إليه واذكروا له قصّتكم.

فساروا إلىٰ الاسم العالم، وذكروا له ما قاله الاسم المريد، فقال العالم: قد سبق علمي بإيجادكم، ولكنّ الأدب أولىٰ، فإنّ لنا حضرة مهيمنة علينا، وهي الاسم «الله»، فلابدّ من حضورنا عنده، فإنها حضرة الجمع.

فاجتمعت الأسماء كلّها في حضرة الله، فقال: ما بالكم؟ فذكروا له الخبر، فقال: أنا اسم جامع لحقائقكم، وإني دليل علىٰ مسمّىٰ، وهو ذات مقدّسة، له نعوت الكمال والتنزيه، قفوا حتّىٰ أدخل علىٰ مدلولي.

فقال له ما قالته الممكنات، وما تحاورت فيه الأسماء، فقال: اخرج، وقل لكلّ واحد من الأسماء يتعلّق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات، فإنّ الواحد لنفسي، والممكنات إنّما تطلب مرتبتي، وتطلبها مرتبتي، والأسماء الإلهية كلها للمرتبة لا لي، إلّا الواحد خاصة، وهو اسم خصيص لا تشاركني في حقيقته من كلّ وجه، لا من الأسماء، ولا من المراتب، ولا من الممكنات.

فخرج الاسم الله ومعه الاسم المتكلّم يترجم عنه الممكنات، وحكم العالم، فلما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان، وتسلط بعضها علىٰ بعض، وقهر بعضها بعضاً، بحسب ما يستند إليه من الأسماء، فأدىٰ إلىٰ منازعة وخصام، فقالوا: إنا نخاف علينا أن يفسد نظامنا، ونلحق بالعدم الّذي كنّا فيه، فنبهت الممكنات الأسماء بما ألقىٰ إليها الاسم العليم والمدبّر، وقالوا: أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم علىٰ ميزان معلوم، وحدّ مرسوم، بإمام ترجعون إليه، يحفظ علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم، فالجأوا إلىٰ الله عسىٰ يقدّم من يحدّ لكم حدّاً تقفون عنده، وإلّا هلكنا، وتعطّلتم.

فقالوا: هذه عين المصلحة، وعين الرأي. ففعلوا ذلك، فقالوا: إنّ الاسم المدبّر ينهي أمركم، فأنهوا إلىٰ المدبّر الأمر، فقال: أنا لها، فدخل وخرج بأمر الحق إلىٰ الاسم الربّ، وقال له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتّخذ وزيرين يعينانه علىٰ ما أمر به الوازر، أحدهما الاسم المدبّر، والآخر المفصّل، قال تعالىٰ: ﴿يدبّر الأمر يفصّل الآيات لعلكم بلقاء ربّكم توقنون﴾[1]، الّذي هو الإمام.

فانظر ما أحكم كلام الله تعالىٰ حيث جاء بلفظة مطابقة للحال الّذي ينبغي

---

١ ـ سورة الرعد، الآية ٢.

أن يكون الأمر عليه.

فحدّ الاسم الرب لهم الحدود، ووضع لهم المراسم لإصلاح المملكة، و ﴿لنبلونّهم أيهم أحسن عملاً﴾(١).

أصل

ثم ليعلم أن فعله تعالىٰ إفاضة الوجود مطلقاً، وأثره لوازم الوجودات من الماهيات وسائر الصفات الفعلية راجعة إلىٰ الإبداع للوجود؛ لأنّه سبحانه بسيط الحقيقة، لا كثرة له بوجه من الوجوه، ففعله يجب أن يكون واحداً علىٰ ما دريت، فإنّ ما يوجد منه إنّما يوجد بما هو هو، لا بما هو غير ذاته، وما يفيض منه فإنّما ينبعث عن صريح ذاته، وحاق حقيقته، من غير صفة زائدة؛ لتعاليه عنها، وتقدّسه.

فأوّل ما نشأ من الوجود الحق الغني بالذات، الّذي لا وصف له، ولا نعت، إلّا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية، بأحديّته، وفردانيته، من حيث الاسم الله، المتضمّن لسائر الأسماء، هو الوجود المطلق المنبسط الّذي يقال له الهوية السارية، وحقيقة الحقائق.

وهذه المنشئية ليست إيجاداً؛ لأنّ الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي المباينة بين الموجد والموجد، فهي إنّما تتحقق بالقياس إلىٰ الوجودات الخاصة المتعيّنة، من حيث تعيّنها واتصاف كلّ منها بعينها الثابتة الّتي تنشأ من هذا الوجود المطلق، من حيث خصوصيات أسمائه الحسنىٰ المندمجة في الاسم الله،

---

١ ـ سورة الكهف، الآية ٧.

وإن كانت تلك أيضاً لا تزيد علىٰ هذا الوجود من وجه ؛ حيث إنّه ذو جـهتي وحدة وكثرة، كما دريت في الأصول، فسبحان من ربـط الوحـدة بـالوحدة، والكثرة بالكثرة، وإلّا لم يكن بين المؤثر والمتأثّر مناسبة، وهو يـنافي التأثـير والإيجاد.

ونزيدك، فاسمع:

وصل

قد دريت أن موجودات العالم لا حقائق لها متأصلة سوىٰ كونها مضافة إلىٰ موجدها، ومتعلّقة بها، وما يجري مجرىٰ ذلك، وأن ليس لها هوية مستقلّة سوىٰ هوية موجدها وقيّومها.

ودريت في موضع آخر أنّ أفعاله سبحانه وآثـاره هـي بـعينها أسـماؤه الحسنىٰ، وكلماته الّتي لا تنفد، من حيث ظهوراتها علىٰ وجه تـفصيلي تـظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة، متمايزة بعضها عن بعض.

ودريت أن الاسم هو الذات المتجلّي بصفة مـن الصـفات، وتـعيّن مـن التعيّنات، فأفعاله سبحانه بعينها هي ذاته المتعيّن بتعيّنات مـختلفة مـن حـيث ظهوره التفصيلي، فالوجود المطلق يتجلّىٰ فـيتعيّن ويـتناهىٰ، ويـظهر ظـهوراً تفصيلياً تصدر منه بحسبه الآثار، فيصير خلقاً من الخلائق، وإيـجاده سـبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلّي والظهور، فالعقل والنفس والفلك والأجرام كـلها أسماء علىٰ الحق تعالىٰ ﴿ما تعبدون من دونه إلّا أسماء سمّيتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلّا لله أمر ألّا تعبدوا إلّا إياه ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[١].

---

١ ـ سورة يوسف، الآية ٤٠.

وصل

وبهذا التحقيق تندفع شبهة مشهورة تاه فيها الأكثرون، وهي أنّه قد ثبت في محله أنّ العلم بالشيء لا يحصل إلّا بعد العلم بفاعله التام، من حيث هو فاعل، والأشياء كلها مستندة إلىٰ الله سبحانه، إمّا بغير واسطة، أو واسطة هي منه تعالىٰ، فيلزم أن لا يحصل العلم بشيء من الأشياء إلّا بعد العلم بذاته سبحانه.

ووجه الدفع: أن ذاته سبحانه من حيث هو فاعل للشيء هو بعينه وجوده النازل إلىٰ مرتبة ذلك الشيء، وتعيّنه بذلك، فهو بعينه وجود ذلك الشيء، وهو بعد وجوده تعالىٰ والعلم به الّذي هو عين ذاته، فالعلم بذلك الشيء الّذي هو نفس وجوده لم يحصل إلّا بعد العلم به تعالىٰ في مرتبة ذاته، الّذي هو نفس وجوده تعالىٰ، فتدبّر فيه لئلّا تتوهم أنّ ذاته سبحانه تصير شيئاً من الأشياء، تعالىٰ الله عن ذلك، فإنّه موضع مزلّة الأقدام.

أصل

قد دريت أن الوجود الحق من حيث ذاته لا اسم له، ولا نعت، فالاسم الله المتضمّن لسائر الأسماء هو الوجود المطلق، وهو بعينه الاسم النور، كما قال سبحانه: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾[1] ؛ إذ به تتنوّر سماوات الأرواح وأراضي الأشباح.

فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته، يقال له غيب الغيوب، وظهور بذاته،

١ ـ سورة النور، الآية ٣٥.

لفعله هو هذا الظهور، وهو نور واحد، تظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير اتصف هذا النور الّذي هو حقيقة الوجود المطلق بصفة التعدد والتكثّر بالعرض، لا بالذات، فتعاكس أحكام كلّ من الماهية والوجود إلىٰ الآخر، وصار كلّ منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه، بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي أصلاً، بل التعدد إنّما هو في المظاهر والمرايا لا غير، كما قيل:

وما الوجه إلّا واحد غير أنه　　　إذا أنت عددت المرايا تعدّدا

ألم ترَ إلىٰ النور الشمسي كيف يتكثّر ويتعدّد بتكثّر المشبكات والرواشن، وهو في نفسه واحد لا تكثّر فيه أصلاً، وإلىٰ الواقع منه علىٰ الزجاجات المختلفة الألوان كيف ينصبغ بصبغ ألوانها المتعددة، وهو في نفسه لا لون له، ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه.

ولولا هذا الظهور الّذي هو إظهار منه سبحانه لنفسه بالذات، ولغيره بالعرض ؛ لما ظهر شيء من الموجودات، ولا وجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء لعريّها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور، كما دريت، فإنّما ظهورها به سبحانه، وله، ومعه، ومنه، وفيه، وما هي في حدود أنفسها إلّا أمور اعتبارية، أو عدمية، من تعيّنات أو تناهيات وحدود، فهي في الحقيقة من حيث ذواتها ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتّىٰ إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده﴾[1].

ومن هنا قيل ـ عند سماع حديث: كان الله ولم يكن معه شيء ـ: الآن كما

---

١ ـ سورة النور، الآية ٣٩.

كان. هكذا ترقّىٰ العارفون من حضيض المجاز إلىٰ دائرة الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أنّه ليس في الوجود إلّا الله، وأن كلّ شيء هالك إلّا وجهه، لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، لا يتصور إلّا كذلك.

تمثيل:

ليس حال ما يطلق عليه السوي والغير بالنظر إليه سبحانه، وله المثل الأعلىٰ، إلّا كحال الأمواج علىٰ البحر الزخار، فإنّ الموج لاشك أنّه غير الماء عند العقل، من حيث إنّه عرض قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج الّتي هي وجودات الحوادث وصورها، وغفل عن البحر الزخّار الّذي بتموّجه تظهر من غيبه إلىٰ شهادته، ومن باطنه إلىٰ ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتياز بينهما، ويُثبت السوي والغير، ومن نظر إلىٰ البحر وعرف أنها أمواجه، والأمواج لا تحقق لها بأنفسها، قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلّا الحق سبحانه، وما سواه عدم، تخيّل أنّه موجود متحقّق، فوجوده خيال محض، والمتحقق هو الحق لا غير، وفي هذا قيل:

البحر لج علىٰ ما كان في قدم ... إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنّك أشكال تشاكلها ... عمّن تشكّل فيها فهي أستار

تمثيل آخر:

أو كحال مراتب العدد بالنسبة إلىٰ الواحد، لا بشرط شيء، فإنّ لكلّ مرتبة

من مراتبه معاني ذاتية، وأوصافاً عقلية مخصوصة بها، مع أنها عين الواحد في الحقيقة، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق تعالىٰ الخلق بظهوره في آيات الكون، ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواصّ واللوازم، كالزوجية والفردية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات، واتصافه بها علىٰ هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعي للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربّانية، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق، وكون الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك مثال للنسب اللازمة الّتي هي صفات الحق، وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات.

وكما أنّ الواحد غير محتاج إلىٰ شيء من الأعداد من حيث هو هو، وهي محتاجة إليه، فكذلك الحق غير محتاج إلىٰ أحد من الموجودات، وهي محتاجة إليه.

وكما أنّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع أنواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات.

وكما أن الواحد إذا ضرب في نفسه، أو في عدد آخر، لا يلزم منه تكثّر، بل كان علىٰ ما كان، فكذلك الحق إذا أخذ مع صفاته، أو مع غيره.

وكما أن الواحد لو قسط لا ينقسم من حيث إنّه واحد، فكذلك الحق.

إلىٰ غير ذلك من المناسبات.

وصل

فالموجودات كلها صور تفاصيل الحق، ولها اعتباران: اعتبار أنها مرايا لوجود الحق وأسمائه وصفاته، واعتبار أنّ وجود الحق مرآة لها ؛ لأنها قد ظهرت فيه لكونها لوازم أسمائه وصفاته.

فبالاعتبار الأوّل لا يظهر في الخارج إلّا الوجود المتعيّن، بحسب تلك المرايا، المتعدّد بتعدّدها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعدّدة تظهر صورتك في كلّ منها، فتتعدّد.

فعلىٰ هذا ليس في الخارج إلّا الوجود، والماهيات علىٰ حالها في العلم معدومة العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجي، كما يراه الموحّد الّذي غلبه شهود الحق.

وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود إلّا الماهيات، والأعيان ووجود الحق الّذي هو مرآة لها في الغيب ما تجلّىٰ من وراء تتق[1] العزّة، وسرادقات الجمال والجلال، كما يراه من غلبه مشاهدة الخلق.

وأمّا من يشاهد النشأتين فلا يزال يلاحظ المرآتين: مرآة الأعيان، ومرآة الحق، والصور الّتي فيها من غير انفكاك وامتياز، وهذا الظهور منه سبحانه في الكلي، أو بصورة الكلّ، ليس من حيث وحدته وذاته، بل باعتبار الحضرة الأسمائية، كما قيل: واحد بالذات، كلّ بالأسماء، فلا يلزم منه كثرة في ذاته ووجوده أصلاً، فهو الكلّ من غير تغيّر فيه، ولا يلزم من هذا أن يصدق علىٰ كلّ

---

١ ـ هكذا في المخطوطة، وقد وردت بهذا الشكل في شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٤٩.

واحد واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق علىٰ كلّ واحد واحد أنّه الكل، فافهم، فإنّه دقيق، واحفظ، فإنّه نافع.

وفي هذا قيل:

كل شيء فيه معنىٰ كلّ شيء فتفطّن واصرف الذهن إليّ
كثرة لا تتناهىٰ عدداً قد طوتها وحدة الواحد طيّ

أصل

ثم هذا الظهور والتعيّن الموجود المنبسط أيضاً لا يجوز أن يتعدّد في المرتبة الأولىٰ، بل لابدّ وأن يكون علىٰ ترتيب ؛ لأنّه أيضاً بسيط أحدي، فلو اقتضىٰ ذاته في مرتبة ذاته تعيّنين ـ مثلاً ـ لتعدد جهة اقتضائهما ؛ ضرورة تغاير اقتضاء شيء لشيء ؛ لاقتضائه لآخر، وننقل الكلام في الجهتين، ويلزم التكثّر في الذات لا محالة.

فأوّل فيضه تعالىٰ من حيث التفضيل ـ أيضاً ـ أمر وحداني، كما قال سبحانه: ﴿وما أمرنا إلّا واحدة﴾[1]، ولا يجوز أن يكون ذلك عرضاً، ولا صورة؛ لتأخّرهما عن الموضوع والمادّة، ولا مادّة؛ لتقوّمها بالصورة، ولا جسماً؛ لتركّبه، ولا نفساً ؛ لتقوّمها في تشخّصها وفاعليتها بالمادّة.

فإذن هو جوهر مفارق الوجود والتأثير عن المادّة، فهو العقل، فأول ما خلق الله العقل، وهو ملك مقرّب، ليس خلق أقرب إلىٰ الله سبحانه، ولا أحبّ

١ ـ سورة القمر، الآية ٥٠.

منه، كما ورد في الحديث.

وعن مولانا الصادق عليه السلام: إنه «أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش»[1].

ثم إن للعقل وحدة بالذات، من حيث وجوده المفاض عن الحق سبحانه، وله كثرة بالعرض، من جهة ماهيته الّتي لزمته من دون جعل ولا تأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات مفيضه سبحانه.

فبجهة وجوده النوري الّذي هو ذاته المعقولة له، حيث إنّه مجرّد عن الغواشي، أفاض الله سبحانه ثانياً، وبجهة وجوبه به سبحانه، ومشاهدته إياه وعشقه له، حيث لا حجاب بينهما ثالثاً، وبجهة ماهيته وإمكانه وفقره رابعاً، بالأشرف الأشرف، وبالأخس الأخس، ثمّ ازداد التكثّر في الجهات، فازدادت الكثرة في الفيض.

فإن قيل: يجوز مثل هذه الاعتبارات أولاً في المبدأ، فليجز صدور الكثرة منه أولاً.

قلنا: اعتبارات الذات البسيطة من جميع الوجوه لا تباين فيها، وليس هناك أمر بالعرض حتّىٰ يصدر منه بسببه الكثرة.

إن قيل: لابدّ لكم من اعتبار أمور مختلفة في المبدأ ليفيض منه المفاض الوحداني، فإنّه لابدّ له من علمه به، وإرادته له، وقدرته عليه، إلىٰ غير ذلك.

قلنا: هذه الاعتبارات ـ أيضاً ـ علىٰ ترتيب واستلزام، فإنّ اعتبار الحياة متقدّم علىٰ اعتبار العلم، وهو متقدّم علىٰ اعتبار الإرادة، وهو علىٰ اعتبار القدرة، وهو علىٰ اعتبار الكلام، أعني قول: كن، فليتدبّر.

---

١ ـ الكافي: ١: ٢٠، ح ١٤.

وصل

ولعل إلىٰ هذه الجهات المكثرة أشير في الحديث النبوي، حيث قيل: «أوّل ما خلق الله جوهرة، فنظر إليها بعين الهيبة، فذابت أجـزاؤهـا، فـصارت مـاءً، فتحرك الماء، وطفىٰ فوقه زبد، وارتفع منه دخان، فخلق السـماوات مـن ذلك الدخان، والأرضين من ذلك الزبد»[١].

وفي الكافي، عن مولانا الباقر عليه السلام، ما يقرب من هذا[٢].

وفي القرآن المجيد: ﴿**أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما**﴾[٣]، فإنّ الرتق هو الشيء الواحد، والفتق تفصيله سماءً، وأرضاً، وعقلاً، ونفساً، ونوعاً، وجنساً، وفلكاً، وملكاً، كذا قيل في التأويل، والعلم عند الله.

وفي كتاب التوحيد، عن مولانا الباقر عليه السلام: «أوّل شيء خلقه من خـلقه الشيء الّذي جميع الأشياء منه، وهو الماء.

قيل: فالشيء خلقه من شيء، أو من لا شيء؟

فقال عليه السلام: خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذن لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذن ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء

١ ـ أنظر: بحار الأنوار: ٥٤ : ٣٦٣، بهذا المضمون.

٢ ـ الكافي: ٨: ٩٤، ح ٦٧.

٣ ـ سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

معه، فخلق الشيء الّذي جميع الأشياء منه، وهو الماء»[١].

قيل: إن الماء كناية عن مادّة الجسمانيات ؛ لقبولها التشكّلات بسهولة، وإنما كان أوّل ما خلقه الله من عالم الأجسام، كما أن العقل أوّل ما خلقه الله من عالم الأرواح ؛ وذلك لأنّ المادّة أصل للجسمانيات، وعليها مختلف الصور، وهي وإن كانت تتبدل بتبدل الصور من وجه، إلّا أنها من حيث إنها مادّة لها، وأصل تبتني هي عليها، باقية في جميع الأحوال، ولها التقدّم عليها.

أقول: قد مضىٰ منا القول بأن الماء كناية عن إمكان الموجودات وقابليتها للوجود، فتشمل مادّة الروحانيات أيضاً.

وصل

الموجودات الثلاثة المفاضة بالجهات الثلاث العقلية، إمّا أن تكون متباينة الأجناس، بأن يكون الأوّل عقلانياً، والثاني نفسانياً، والثالث جرمانياً، ويوجد بالعقل الثاني ثلاثاً أخرىٰ هكذا وهكذا، وإما أن يكون الكلّ عقلانياً مختلف المراتب إلىٰ أن يحصل عدد كثير من العقول، وتضعف الوجودات بالبعد عن منبعها، ثمّ تنتهي النوبة إلىٰ النفوس والأجسام. كلاهما محتمل.

ويجوز أن يكون تكثّر الجهات أيضاً علىٰ نحو آخر غير ما ذكر.

وبالجملة: فتجلّيه سبحانه في كلّ مرتبة من مراتب الكون، وتنزّله إلىٰ كلّ شأن من الشؤون يوجب ظهور ماهية من الماهيات، ومرتبة من مراتب الفاقرات، وكلّما كانت مراتب النزول أكثر، وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور

---

١ ـ كتاب التوحيد: ٦٦، ح ٢٠.

الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور، واحـتجاب الوجـود بأعـيان المظاهر، واختفاؤه بصور المجالي، وانصباغه بصبغ الأكوان، أكثر، فكلّ نزول يوجب تواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة، وشدّة النورية، وقوّة الوجود، وكل له قانتون.

وهكذا تتنزّل الوجودات[١] في المراتب، ثمّ تترقّىٰ متواصـلة بـحيث لا ثلمة فيها متنازلة ومتصاعدة، إلىٰ أن تنتهي إلىٰ ما بدأت منه، كما قال سبحانه: ﴿كما بدأكم تعودون﴾[٢].

وقد مضىٰ بيان ذلك مجملاً، وسيأتي إن شاء الله مفصّلاً، بما لا مزيد عليه.

وصل

الغرض من إثبات هذا الترتيب في الموجودات إنّما هو تصحيح سـدود العالم بجميع أجزائه، من حيث كثرته الاجتماعية عن الحقّ الواحد من جـميع الوجوه ؛ لئلّا تنثلم الوحدة الحقّة بصدور الأمور الكثيرة في مرتبة واحدة، كما أشرنا إليه.

وأمّا إذا أخذ العالم كلّه شخصاً واحداً وحدة شخصية، فيجوز أن يكون مستنداً إليه سبحانه أولاً وبالذات، من دون وسط وشرط، وتكون علّته الفاعلية بعينها علّته الغائية ؛ إذ لا كثرة له من هذه الحيثية.

والفرق بين الحيثيتين كالفرق بين الإجمال والتفصيل، مـن أن التـفاوت

---

١ ـ في المخطوطة «الوجود».

٢ ـ سورة الأعراف، الآية ٢٩.

بينهما إنّما هو بنحو الإدراك، لا بشيء في المدرك.

وأمّا كيفية صدور العالم بجميع أجزائه مرة واحدة علىٰ سبيل الإبداع مع كون بعض أجزائه تدريجيّ الوجود بالذات، أو بالعرض، وبعضها دفعي الوجود كذلك، وبعضها لا هذا، ولا ذاك، فتحقيقه لا يحتاج إلىٰ مزيد بيان، بعد الاطلاع علىٰ ما أسلفناه من الأصول، وسيأتي أيضاً في مباحث حدوث العالم وغيرها بما يؤيده ويوضّحه، إن شاء الله.

أصل

قد دريت في الأصول السالفة أن كلّ فاعل يفعل فعلاً لغرض، أو غاية، فلابدّ وأن يكون حصول ذلك الغرض أو الغاية أولىٰ له من لا حصوله، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿ومن جاهد فإنّما يجاهد لنفسه﴾، وإذ هو سبحانه غني بالذات من جميع الوجوه، ليس شيء أولىٰ به إلّا وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته، كما قال: ﴿إنّ الله لغني عن العالمين﴾[1]، فليس لفعله لمّية غير ذاته، ولهذا مصير فعله كلّه إلىٰ ذاته، كما ثبت بالبرهان، وسيأتي في آخر المقصد الثاني، إن شاء الله.

ومن هنا قال سبحانه: ﴿لا يسئل عما يفعل﴾[2]، وكيف يسئل من هو نفسه الجواب؟

وأيضاً هو الفاعل الأوّل للأشياء قاطبة والغايات كلها كسائر الأشياء

---

١ ـ سورة العنكبوت، الآية ٦.

٢ ـ سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

مستندة إليه، فلو كانت لفعله غاية أوّليّة غير ذاته لعاد الكلام إلىٰ الغاية الداعية لصدور تلك الغاية، حتّىٰ ينتهي إلىٰ غاية تكون عين ذاته ؛ لامتناع التسلسل، وهو المطلوب.

وأيضاً لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكانت تلك الغاية من تمام فاعليته، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته، مستكملاً فيها بتلك الغاية ﴿وربّك الغني ذو الرحمة﴾[1]، تعالىٰ عن ذلك، بل هو تامّ بذاته من جميع الوجوه، واحد لا كثرة فيه، ولا شيء قبله، ولا معه، كما عرفت، فإذن ذاته مع وحدته متمّم فاعليته، فذاته بذاته فاعل، وغاية للوجود كلّه.

وصل

بلىٰ، إنه سبحانه أحبّ الظهور في صور الموجودات، فظهر فيها كما أشار إليه بقوله تعالىٰ: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[2].

وظهوره سبحانه في الصور، وكذلك محبّته لذلك، ليست زائدة علىٰ ذاته، علىٰ ما دريت في سائر صفاته سبحانه، فإذن الغاية في الإيجاد بمعنىٰ الداعي ليست إلّا ذاته المقدّسة، معروفة من حيث المحبّة لا غير.

ومن هنا قيل: لولا العشق ما يوجد سماء، ولا أرض، ولا برّ، ولا بحر.

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ١٣٣.

٢ ـ أنظر: رسائل الكركي: ٣: ١٥٩.

وصل

توقّف ظهوره سبحانه ـ ذاتاً وصفة ـ علىٰ فعله تعالىٰ، لا ينافي غناءه الذاتي ؛ لأنّ فعله وإن كان أمراً ما غير ذاته من وجه، ولكنه موجود بوجوده، واجب بوجوبه، غنيّ بغناه، وهو سبحانه مستقلّ في إفادته، فهو من حيث استغنائه به سبحانه، واستناده إليه، لا يمكن فرض عدمه، ومن حيث فقره في حدّ نفسه، لا شيء محض، لا تتعلّق به إضافة، ولا مظهريّة، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً إنّما هو بذاته تعالىٰ ؛ لأنّ الغير من حيث هو غير، ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود، ومن حيث هو أثر من آثاره ولمعة من أنواره، مرتبط به، بل ليس أمراً وراءه، علىٰ ما دريت، وهو من هذه الحيثية متعلّق لإضافته، ومظهر لجماله وكماله، وبهذا الاعتبار هو كالإضافة إليه حاصلان من نفس وجوده، وفيض جوده، بلا مدخلية شيء آخر فيه.

وصل

فظهر ـ إذن ـ أن ذاته سبحانه، من حيث إنّه يفيد وجود الأشياء، فاعل لها، ومن حيث إنّ إفادته وجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها، الّذي هو عين ذاته المحبوبة لذاته، غاية، وهو من هذه الحيثية الداعية إلىٰ الفعل متقدّم علىٰ الأشياء، وأوّل، ومن حيث كونه خيراً، أو فائدة، تقصده الأشياء وتتشوّق إليه طبعاً وإرادة، علىٰ ما سيأتي بيانه، متأخّر عنها، وآخر، كما هو شأن الغايات من تقدّمها علىٰ الأفعال، وتأخّرها عنها، باعتبارين.

وأيضاً هو من حيث إنّه أحبّ الظهور، باطن، ومن حيث إنّه خلق الخلق علىٰ وفق محبّته، ظاهر، فإذن هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم.

فصل

لعلك بعدما أحكمتَ الأصول السالفة لا تشكّ في أن فاعليته تعالىٰ للعالم ليس فاعلية بالطبع، ولا بالقسر، ولا بالجبر، ولا بالقصد، فهو سبحانه ـ إذن ـ إمّا فاعل بالعناية، أو بالرضا.

وعلىٰ أيّ التقديرين فهو مختار في فعله ؛ لأنّه إنّما صدر عنه بعد علمه بكيفية نظام الخير في الوجود، وبأنه يصدر عنه، وبأنه إنّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك، ومشيئته، اللذين هما عين ذاته تعالىٰ، غير مستكره، ولا مقهور، ولا مغلوب، ولا مغرور، كما قال سبحانه: ﴿ولو شاء لجعله ساكناً﴾[1]، وقال: ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾[2].

ولابدّ بعد الاختيار من وقوع المختار دون غيره، والمختار لابدّ أن يكون أحسن ما يمكن أن يكون، وهو ما هو الأمر عليه، كما يأتي بيانه في محلّه، إن شاء الله، فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه.

فإذا ثبت هذا، وقد دريت أن لكلّ شهادة غيباً، وأن لكلّ طبيعة نوعية في هذا العالم حقيقة عقلية عند الله، وقد ثبت أن كلّ ماجرىٰ في هذا العالم

---

١ ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥.
٢ ـ سورة النحل، الآية ٩.

وسيجري، مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، وأنها عالمة بلوازم حركاتها من الحوادث، كما يأتي بيانه.

فإذن كلّ ما يوجد في هذا العالم فإنّما يوجد بعناية من الله سبحانه، وقضاء منه، وقدر ؛ وذلك لأنّ العناية عبارة عن إحاطة علمه سبحانه بما عليه الوجود، من الأشياء الكلية والجزئية الواقعة في النظام الكلّي علىٰ الوجه الكلي، المقتضي للخير والكمال المؤدّي لوجود النظام علىٰ أفضل ما في الإمكان، أتم تأدية، مرضياً بها عنده تعالىٰ ﴿وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها﴾[١]، ﴿وما تخرج من ثمرات من أكمامها وما تحمل من أنثىٰ ولا تضع إلّا بعلمه﴾[٢].

والقضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداعه سبحانه إياها في العالم العقلي علىٰ الوجه الكلي، بلا زمان، علىٰ ترتيبها الطولي الّذي هو باعتبار سلسلة العلل والمعلولات، والعرضي الّذي هو باعتبار سلسلة الزمانيات والمعدّات بحسب مقارنة جزئيات الطبيعة المنتشرة الأفراد لأجزاء الزمان، كما قال عزّوجلّ: ﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه﴾[٣].

والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي الفلكي، علىٰ الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجية الشخصية، مستندة إلىٰ أسبابها الجزئية، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيّنة، كما قال جل وعز: ﴿وما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾[٤]، وتشملها العناية شمول القضاء للقدر والقدر لما في

---

١ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.
٢ ـ سورة فصلت، الآية ٤٧.
٣ ـ سورة الحجر، الآية ٢١.
٤ ـ سورة الحجر، الآية ٢١.

الخارج، إلّا أن العناية لا محلّ لها، بل هو علم بسيط، قائم بذاته تعالىٰ، مقدّس عن شائبة كثرة وتفصيل خلاق العلوم التفصيلية، الّتي هي بعده، وهي ذوات الأشياء الصادرة عنه، ولكلّ من القضاء والقدر محلّ، أمّا القضاء فالعالم العقلي، وأمّا القدر فالعالم النفسي.

ثم الجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة، باعتبارين، والجواهر الجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين. هكذا حقّق هذا البحث محقّقو الحكماء[١].

وصل

ثم إن وجود تلك الصور الجزئية في موادّها الخارجية الّتي هي أخيرة مراتب علمه عزّوجلّ، كلمات الله الّتي لا تنفد، ولا تبيد مع أعراضها اللازمة والمفارقة، الّتي هي بمنزلة الحركات البنائية، والإعرابية، والمادّة الكلية المشتملة عليها، هي دفتر للوجود، والبحر المسجور، المملوء بالصور، فلو كان بحر المادّة العنصرية مداداً لكلمات ربنا الوجودية لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّنا، ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر المواد الفلكية، من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله.

فهذه العوالم كلها، كلّيها وجزئيها، كتب إلهية ودفاتر سبحانية ؛ لإحاطتها بكلمات الله التامات، وانتقاشها بها، فعالم العقول المقدسة والنفوس الكلية كلاهما كتابان كلّيان.

---

١ ـ أنظر: شرح الإشارات: ٣: ٣١٧.

ويقال للعقل الأوّل: أمّ الكتاب، كما قال عزّوجلّ: ﴿وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعلي حكيم﴾[١]؛ لإحاطته بالأشياء إجمالاً.

وللنفس الكلية الفلكية: الكتاب المبين، كما قال: ﴿ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾[٢]؛ لظهورها فيه تفصيلاً، وهو لوح القضاء، واللوح المحفوظ عن التغيّر.

وللنفس المنطبعة في الجسم الفلكي: كتاب المحو والإثبات، كما قال: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾[٣]؛ لوقوعهما فيه، وهو لوح القدر، وأعيان الموجودات هي آيات تلك الكتب ﴿إنّ في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتّقون﴾[٤].

وصل

روىٰ في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ الله عزّوجلّ قدّر المقادير، ودبّر التدابير، قبل أن يخلق آدم بألفي عام»[٥].

وفي رواية أخرىٰ: «قدر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض

١ ـ سورة الزخرف، الآية ٤.
٢ ـ سورة الأنعام، الآية ٥٩.
٣ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩.
٤ ـ سورة يونس، الآية ٦.
٥ ـ كتاب التوحيد: ٣٧٦، ح ٢٢.

بخمسين ألف سنة»[١].

وبإسناده عن النبي ﷺ، قال: «لا يؤمن أحدكم حتّىٰ يؤمن بالقدر، خيره وشره، وحلوه ومرّه»[٢].

وبإسناده عن العالم عليه السلام، قال: «علم، وشاء، وأراد، وقدّر، وقضىٰ، وأبدا، فأمضىٰ ما قضىٰ، وقضىٰ ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدّم المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع علىٰ القضاء بالإمضاء، فللّه تبارك وتعالىٰ البداء فيما علم، متىٰ شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم بالمعلوم قبل كونه، والمشيئة في المشاء قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً وقياماً، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس، من ذي لون، وريح، ووزن، وكيل، وما دبّ ودرج، من إنس وجنّ، وطير وسباع، وغير ذلك ممّا يدرك بالحواس.

فللّه تبارك وتعالىٰ فيه البداء، ممّا لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، وبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميّز أنفسها في ألوانها، وصفاتها[٣]، وبالتقدير قدر أقواتها[٤]، وعرف أوّلها وآخرها، وبالقضاء

---

١ ـ كتاب التوحيد: ٣٦٨، ح ٧.

٢ ـ كتاب التوحيد: ٣٧٩، ح ٢٧.

٣ ـ في المصدر: وصفاتها وحدودها.

٤ ـ في المصدر: أوقاتها.

أبان للناس أماكنها، ودلّهم عليها، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها، وذلك تقدير العزيز العليم»[١].

أصل

إن قيل: ما السبب في المحو والإثبات، وما الحكمة فيها؟ وكيف تصح نسبة التردد وإجابة الدعاء ونحو ذلك إلىٰ الله سبحانه، مع إحاطة علمه بكل شيء أزلاً وأبداً، علىٰ ما هو عليه في نفس الأمر، وتقدّسه عما يوجب التغيّر والسنوح، ونحوهما؟

فاعلم أن القوىٰ المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة ؛ لعدم تنافيها، بل إنما تنتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، وجملة فجملة، مع أسبابها وعللها، علىٰ نهج مستمر، ونظام مستقرّ، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة لله تعالىٰ، ونتائج بركاتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم، حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم، وربّما تأخّر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث علىٰ خلاف ما توجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب، ولم يحصل لها العلم بذلك السبب بعد ؛ لعدم اطلاعها علىٰ سبب ذلك السبب، ثمّ لما جاء أوانه واطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فينمحي عنها نقش الحكم السابق، ويثبت الحكم الآخر.

مثلاً: لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا، في ليلة كذا، لأسباب

---

١ ـ كتاب التوحيد: ٣٣٤، ح ٩.

تقتضي ذلك، ولم يحصل لها العلم بتصدّقه الّذي يأتي به قبل ذلك الوقت ؛ لعدم اطّلاعها علىٰ أسباب التصدق بعد، ثمّ علمت به، وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدّق، فيحكم أولاً بالموت، وثانياً بالبرء، وإذا كانت الأسباب لوقوع أمر ولا وقوعه، متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد ؛ لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعدُ، كان لها التردّد في وقوع ذلك الأمر، ولا وقوعه، فينتقش فيها الوقوع تارة، واللاوقوع أخرىٰ.

فهذا هو السبب في المحو والإثبات، والحكمة فيهما.

وأمّا صحة نسبة البداء والتردد، وأمثالهما، إلىٰ الله سبحانه، مع إحاطة علمه عزّوجلّ بالكلّيات والجزئيات جميعاً، أزلاً وأبداً، علىٰ ما هي عليها في المواقع، من غير تطرّق تغيّر، وسنوح في ذاته عزّوجلّ، فالوجه فيه ما ذكره أستاذنا ـ دام ظلّه ـ قال: لما كان كلّ ما يجري في ذلك العالم النفسي إنّما يجري بإرادة الله تعالىٰ، بل فعلهم بعينه فعل الله تعالىٰ، حيث إنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ إذ لا داعي لهم علىٰ الفعل إلّا إرادة الله عزّوجلّ ؛ لاستهلاك إرادتهم في إرادته سبحانه، ومثلهم كمثل الحواسّ للإنسان، كلّما همّ بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّ به وأرادته دفعة، فكلّ كتابة تكون في تلك الألواح والصحف فهو أيضاً مكتوب الله عزّوجلّ بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأوّل، فيصحّ أن يوصف الله بالنسخ، والبداء، والتردد، وإجابة الدعاء، ونحو ذلك، بهذا الاعتبار، وإن كان مثل هذه الأمور يشعر بالتغيّر والسنوح، وهو الله عزّوجلّ منزّه عنه، فإنّ كلّ ما وجد، أو سيوجد، فهو غير خارج عن عالم ربوبيّته.

أصل

قد بيّنا أن العالم كله تدريجي الوجود، متبدّل الكون، إلّا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأوّل، وهو محلّ القضاء الّذي هو بمنزلة الضوء بالنسبة إليه سبحانه.

وقد ثبت أن العالم إنّما يوجد بالكلام، وبأمر «كن»، فهو الله سبحانه إذا قضىٰ أمراً فإنّما يقول له: كن، بلا حرف وصوت، فيكون، فإذا كان أشرف علىٰ العدم من ساعته لهلاكه الأصلي، وبطلانه الذاتي، فيقول الله جل جلاله ثانياً: كن، فيكون ثانياً بهذه الكلمة الثانية.

وإن شئت قلت بتلك الكلمة الأولىٰ بعينها ؛ لأنّ أمر الله واحد، وكلمته واحدة، والقضاء واحد، إلّا أنها ثانية في حق العالم، فإذا كان أشرف علىٰ العدم من ساعته، فيقول الله ـ عزّ سلطانه ـ له ثالثاً: كن، فيكون ثالثاً، وهكذا إلىٰ ما شاء الله.

فهو الله تبارك وتعالىٰ كلّ يوم في شأن، مع تعاليه عن تعدّد الشأن، وكل مخلوق فهو دائماً في حركة، وفي كلّ لحظة في خلق جديد ﴿وترىٰ الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب﴾[1]، ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[2]؛ وذلك للطافة الحجاب، ورقّته، وتشابه الصور، مثل قوله تعالىٰ:

---

١ ـ سورة النمل، الآية ٨٨.

٢ ـ سورة ق ، الآية ١٥.

﴿وأُتوا به متشابهاً﴾[١].

قال صاحب الفتوحات: من علم الاتساع الإلهي علم أنّه لا يتكرّر شيء في الوجود، وإنما وجود الأمثال في الصور يخيّل أنها أعيان ما مضىٰ، وهي أمثالها، لا أعيانها، ومثل الشيء ما هو عينه[٢].

وقال أيضاً ـ بعد كلام طويل في ذلك ـ: فالوجود كله متحرّك علىٰ الدوام، دنيا وآخرة؛ لأنّ التكوين لا يكون إلّا عن مكوّن، فمن الله توجّهات دائمة، وكلمات لا تنفد، وهو قوله تعالىٰ: ﴿وما عند الله باق﴾[٣]، فعند الله التوجّه، وهو قوله: ﴿إذا أردناه﴾، وكلمة الحضرة، وهي قوله لكلّ شيء: ﴿كن﴾[٤] بالمعنىٰ الأوّل الّذي يليق بجلاله، و «كن» حرف وجودي، فلا يكون عنه إلّا الوجود؛ لأنّ العدم لا يكون، والكون وجود، وهذه التوجّهات والكلمات هي خزائن الجود لكلّ شيء يقبل الوجود، قال تعالىٰ: ﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه﴾، وهو ما ذكرناه ﴿وما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾[٥].

تمثيل:

فمثل إفاضة الوجود من الله سبحانه، كمثل قطعات الماء في النهر الجاري، حيث ترىٰ واحدة بالشخص، وهي متبدلة آناً فآناً، أو مثل شعل النار في السراج المستحيلة هواء علىٰ نعت الاتصال.

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٢٥.

٢ ـ الفتوحات المكية: ٢ : ٤٣٢.

٣ ـ سورة النحل، الآية ٩٦.

٤ ـ سورة النحل، الآية ٤٠.

٥ ـ أنظر: الفتوحات المكية: ٢ : ٢٨٠ و ٢٨١. والآية في سورة الحجر، الآية ٢١.

وصل

فإذن ما أسهل عليك أن تتيقّن أن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس كوجود الدار عن البنّاء، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب، الثابتة العين، المستقلة بذاتها، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه، وإن كان يشبه ذلك من وجه آخر لطيف، ولكن كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل الكلام، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلّم، بل فعله وعمله أظهره بعد ما لم يكن، وكذا النور الّذي يرىٰ في الجوّ ليس بجزء الشمس، بل هو انبجاس وفيض منها.

فهكذا الحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه، ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يتفضّل به، ويفيض، إلّا أن الشمس لم تقدر أن تمنع نورها وفيضها؛ لأنها مطبوعة علىٰ ذلك، بخلافه سبحانه فإنّه مختار في أفعاله بنحو من الاختيار، أجلّ وأرفع ممّا تصوّره العوام، كما دريت، وأشدّ وأقوىٰ من اختيار مثل المتكلّم القادر علىٰ الكلام، إن شاء تكلّم، وإن شاء سكت، فهو سبحانه إن شاء أفاض وجوده وفضله، وأظهر حكمته، وإن شاء أمسك، ولو أمسك طرفة عين عن الإفاضة والتوجّه لتهافتت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب، وعُدمت الأركان، وهلكت الخلائق، ودثر العالم، دفعة واحدة بلا زمان، كما قال عزّوجلّ: **﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾**[1].

---

١ ـ سورة فاطر، الآية ٤١.

وصل

رویٰ في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، في قول الله عزّوجلّ: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة﴾: «لم يعنوا أنّه هكذا، ولكنهم قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾[١]، ألم تسمع الله عزّوجلّ يقول: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾[٢]»[٣].

فصل

قال الله جل جلاله: ﴿قل كلّ يعمل علىٰ شاكلته﴾[٤]، أي لا يعمل إلّا ما يشاكله، بمعنىٰ أن الّذي يظهر منه يدلّ علىٰ ما هو في نفسه عليه، والعالم عمل الله وصنعته، فهو علىٰ شاكلته، فما من العالم شيء إلّا وله في الله أصل.

والعالم منحصر في عشر مقولات، فجوهره مثال لذات الباري جل اسمه، وأعراضه لصفاته، ومتاه لأزله، وأينه لاستوائه علىٰ العرش، وكمّه لعدد أسمائه، وكيفه لرضاه وغضبه، ووضعه لقيامه بذاته، ويداه مبسوطتان، وجدته لكونه مالك الملك، وإضافته لربوبيته، وأن يفعل لإيجاده، وأن ينفعل لإجابته من سأله.

---

١ ـ سورة المائدة، الآية ٦٤.

٢ ـ سورة الرعد، الآية ٣٩.

٣ ـ كتاب التوحيد: ١٦٧، ح ١.

٤ ـ سورة الإسراء، الآية ٨٤.

وعلىٰ هذا القياس أجناس المقولات، وأنواعها، وأفرادها.

وكما أن الذات لا تزال محتجبة بالصفات، فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفاً بالأعراض.

وكما أن الذات الإلهية مع انضمام صفة من صفاتها اسم من الأسماء، كلية كانت، أو جزئية، كذلك الجوهر مع انضمام معنىً من المعاني الكلية إليه يصير جوهراً خاصّاً، مظهراً لاسم خاصّ من الأسماء الكلية، بل عينه، وبانضمام معنىً من المعاني الجزئية يصير جوهراً جزئياً، كالشخص.

وكما أنّه من اجتماع الأسماء الكلية تتولد أسماء أخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولد جواهر أخر مركّبة منها.

وكما أنّ الأسماء بعضها محيط بالبعض، فكذلك الجواهر.

وكما أنّ الأمّهات من الأسماء منحصرة، كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة.

وكما أن الفروع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص غير متناهية.

فما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلّا وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكله، ولولا هي لما ظهر؛ لأنّ وجود المعلول ـ كما دريت ـ ناشيء من وجود العلّة، ولكن يجب أن يتصور ويعتقد ما هناك علىٰ وجه أعلىٰ وأشرف، وإلّا فهو سبحانه منزّه عن الجوهرية والعرضية، وإن ثبت له شيء من الأعراض، بل هو تعالىٰ في غاية الأحديّة والجلالة، لا يشابه شيئاً، ولا يشابهه شيء بوجه من الوجوه، تعاظم ربّنا عن ذلك، وتقدّس.

ولنشر الآن إلىٰ تحقيق الحق في خلق الأعمال، والقدر في الأفعال، وإبطال الجبر والتفويض، ومن الله التأييد.

أصل

قد دريت أن كلّ ما يوجد في هذا العالم فقد قدّر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله سبحانه قادر علىٰ جميع الممكنات، ولم يخرج شيء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته وإيجاده، بواسطة، أو بغير واسطة، وإلّا لم يصلح لمبدئية الكل، فالهداية والضلالة، والإيمان والكفر، والخير والشرّ، والنفع والضرّ، وسائر المتقابلات كلها منتهية إلىٰ قدرته، وتأثيره، وعلمه، وإرادته، ومشيئته، إمّا بالذات، أو بالعرض.

فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفاعيلها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منّا بذلك، ولكن بتوسّط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإراداتنا وحركاتنا وسكناتنا، وغير ذلك من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا، الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا.

فاجتماع تلك الأمور الّتي هي الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبَّر، والمقضي المقدّر، وعند تخلّف شيء منها، أو حصول مانع، بقي وجوده في حيز الامتناع، ويكون ممكناً وقوعيّاً بالقياس إلىٰ كلّ واحد من الأسباب الكونية.

ولمّا كان من جملة الأسباب وخصوصاً القريبة منّا إرادتنا وتفكّرنا وتخيّلنا، وبالجملة ما يختار به أحد طرفي الفعل والترك، فالفعل اختياريّ لنا، فإنّ الله أعطانا القوّة والقدرة والاستطاعة ليبلونا أيّنا أحسن عملاً، مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطراريّته لا تدافع كونه اختيارياً.

كيف، وأنّه ما وجب إلّا بالاختيار، ولا شكّ أن القدرة والاختيار كسائر الأسباب من الإدراك والعلم والإرادة والتفكّر والتخيّل، وقواها وآلاتـها كـلها بفعل الله تعالىٰ، لا بفعلنا واختيارنا، وإلّا لتسلسلت القدر والإرادات، إلىٰ غـير النهاية، أو دارت ؛ وذلك لأنا وإن كنا بحيث إن شئنا فعلنا، وإن لم نشأ لم نفعل، لكنّا لسنا بحيث إن شئنا شئنا، وإن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم تتعلق مشيئتنا بمشيئتنا، بل بغير مشيئتنا، فليست المشيئة إلينا ؛ إذ لو كانت إلينا لاحـتجنا إلىٰ مشيئة أخرىٰ سابقة، وتسلسل الأمر إلىٰ غير النهاية.

ومع قطع النظر عن استحالة التسلسل نقول جملة مشيئاتنا الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنها مشيئة، لا تخلو إمّا أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيئتنا، أو بسبب مشيئتنا، والثاني باطل ؛ لعدم إمكان مشيئة أخرىٰ خارجة عن تلك الجملة، والأوّل هو المطلوب.

فقد ظهر أن مشيئتنا ليست تحت قدرتنا، كما قال الله عـزّوجلّ: ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾[1].

فإذن نحن في مشيئتنا مضطرّون، وإنما تحدث المشيئة عقيب الداعـي، وهو تصور الشيء الملائم تصوراً ظنياً، أو تخيلياً، أو علمياً، فإنا إذا أدركنا شيئاً فإن وجدنا ملائمته أو منافرته لنا دفعة بالوهم، أو ببديهة العقل، انبعث منّا شوق إلىٰ جذبه، أو دفعه، وتأكّد هذا الشوق هو العزم الجازم المسمىٰ بالإرادة، وإذا انضمّت إلىٰ القدرة الّتي هي مهيئة للقوة الفاعلة انـبعثت تـلك القـوّة لتـحريك الأعضاء الأدَوية، من العضلات وغيرها، فيحصل الفعل.

فإذن إذا تحقق الداعي للفعل الّذي تنبعث منه المشيئة تحقّقت المشـيئة،

١ ـ سورة الإنسان، الآية ٣٠؛ وسورة التكوير، الآية ٢٩.

وإذا تحققت المشيئة الّتي تصرف القدرة إلىٰ مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، ولم يكن لها سبيل إلىٰ المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث ضرورة في القلب عقيب الداعي.

فهذه ضروريات ترتّب بعضها علىٰ بعض، وليس لنا أن ندفع وجود شيء منها عند تحقق سابقه، فليس يمكن لنا أن ندفع المشيئة عند تحقق الداعي للفعل، ولا انصراف القدرة إلىٰ المقدور بعدها، فنحن مضطرّون في الجميع، فنحن في عين الاختيار مجبورون، فنحن إذن مجبورون علىٰ الاختيار.

قال بعض العلماء: الحوادث كلها مستندة إلىٰ القدرة الأزلية، ولكن بعضها مرتّب علىٰ البعض في الحدوث، ترتّب المشروط علىٰ الشرط، فلا تصدر من القدرة الأزلية والقضاء الإلهي إرادة حادثة إلّا بعد علم، ولا علم إلّا بعد حياة، ولا حياة إلّا بعد محلّها، ولكن بعض الشروط ممّا ظهر للعامة، وبعضها ممّا لم يظهر إلّا للخواص المكاشفين بنور الحق، فكلّ ما في عالم الإمكان حادث علىٰ ترتيب واجب، وحق لازم، لا يتصور أن لا يكون كما يكون، وعلىٰ الوجه الّذي يكون، فلا يسبق سابق إلّا بحق، ولا يلحق لاحق إلّا بحق، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿ما خلقناهما إلّا بالحق﴾[1].

فما تأخّر متأخّر إلّا لانتظار شرطه؛ إذ وقوع المشروط قبل وقوع الشرط ممتنع، والمحال لا يوصف بكونه مقدوراً، فلا يتخلّف العلم عن النطفة إلّا لفقد شرطه، وهو الحياة، ولا الإرادة عن العلم إلّا لفقد شرطها، وهو القدرة، ولا الفعل عن القدرة إلّا لفقد شرطه، وهو الإرادة، وكل ذلك علىٰ المنهاج الواجب،

---

١ ـ سورة الدخان، الآية ٣٩.

والترتيب الواجب، ليس شيء منها ببخت واتفاق، بل كلّ بحكمة وتدبير[١].

وإذاكان هذا هكذا فمن نظر إلىٰ الأسباب القريبة للفعل ورآها مستقلة قال بالقدر والتفويض، أي تكون أفاعيلنا واقعة بقدرتنا، مفوّضة إلينا، والله سبحانه أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلىٰ نفسه، وأعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد.

ومن نظر إلىٰ السبب الأوّل وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقاً، قال بالجبر والاضطرار، ولم يفرق بين أعمال الإنسان وأعمال الجمادات، والله تعالىٰ أعدل من أن يجبر خلقه ثمّ يعذّبهم، وأكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، فكلاهما أعور لا يبصر بإحدىٰ عينيه.

أما القدرية فبالعين اليمنىٰ، أي النظر الأقوىٰ الّذي به يدرك الحقائق والأسباب القصوىٰ للأشياء، كالدجّال حيث يقول: أنا ربّكم الأعلىٰ.

وأمّا الجبرية فباليسرىٰ، أي الأضعف الّذي به يدرك الظواهر والأسباب القريبة، كإبليس حيث قال: ﴿ربّ بما أغويتني﴾[٢].

وأمّا من نظر حق النظر فقلبه ذو عينين، يبصر الحق باليمنىٰ، فيضيف الأعمال كلها إليه ﴿قل كلّ من عند الله﴾[٣]، ويبصر الخلق باليسرىٰ، فيثبت تأثيرهم في الأعمال، ذلك بما كسبت يداك، لكن بالله سبحانه، لا بالاستقلال، لا حول ولا قوّة إلّا بالله، فيتحقق بمعنىٰ قول مولانا الصادق عليه السلام: «لا جبر، ولا

---

١ ـ أنظر: إحياء علوم الدين: ١٣ : ١٧٦.

٢ ـ سورة الحجر، الآية ٣٩.

٣ ـ سورة النساء، الآية ٧٨.

تفويض، بل أمر بين أمرين»[١]، فتذهّب به، وذلك الفوز الكبير.

هذه طريقة أهل العقل والنظر، القريبة من الأفهام، وترتقي إلىٰ طريقة أخرىٰ أعلىٰ وأتمّ هي طريقة أهل الكشف والشهود، وهي أقرب إلىٰ التحقيق، وإن كانت أبعد من الأفهام.

أصل

قد دريت أن الموجودات ـ علىٰ تفاوتها وترتبها في الشرف الوجودي، وتخالفها في الذوات والأفعال، وتباينها في الصفات ـ تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع حقائقها، ودرجاتها، وطبقاتها، مع أن تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نوره في أقطار الجميع، فكما أنّه ليس شأن إلّا وهو شأنه، فكذلك ليس فعل إلّا وهو فعله، ولا حكم إلّا له، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العلي العظيم، يعني كلّ حول حوله، وكل قوّة قوته، مع علوّه وعظمته، فهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنّه مع تجرّده وتقدّسه عن جميع الأكوان لا تخلو منه أرض ولا سماء، كما قال إمام الموحدين: «مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة»[٢].

فنسبة الفعل والإيجاد إلىٰ العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخّص إليه من الوجه الّذي ينسب إليه تعالىٰ، فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، وهو شأن من شؤون الحق الأوّل، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما

---

١ ـ الكافي: ١ : ١٦٠ ، ح ١٣، وفي بعض المصادر «ولكن» بدل «بل».

٢ ـ نهج البلاغة: ٤٠ ، خطبة رقم «١».

يصدر عنه بالحقيقة، لا بالمجاز، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأوّل، بلا شوب قصور وتشبيه، تعالىٰ الواحد القيّوم عن نسبة النقص والشين إليه.

فالتنزيه والتقديس لله سبحانه بحاله ؛ لأنّه راجع إلىٰ مقام الأحدية الّتي يستهلك فيه كلّ شيء وهو الواحد القهّار، الّذي ليس أحد غيره في الدار، والتشبيه راجع إلىٰ مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلّها راجعة إلىٰ وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس، كذا أفاد أستاذنا، سلمه الله[1].

وقال: «فاخمد ضرام أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه، وقيامه بك. وسكّن جأشك أيها القدري، فإنّ الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت ؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل، فكذا فعلك ؛ إذ كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله.

وانظرا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواسّ كيف انمحىٰ وانطوىٰ في فعل النفس وتصوّرها في تصور النفس، واتلوا جميعاً قوله تعالىٰ: ﴿قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم﴾[2]، وتصالحا بقول الإمام بالحق: «لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»[3]»[4].

---

١ ـ الأسفار الأربعة: ٦ : ٣٧٤.
٢ ـ سورة التوبة، الآية ١٤.
٣ ـ الكافي: ١ : ١٦٠ ، ح ١٣.
٤ ـ الشواهد: ٥٨.

وصل

ولأجل هذا التطابق بين الجبر والتفويض، والتوافق بين الوجوب والإمكان، نسب الله الأفعال في القرآن مرّة إلىٰ نفسه، ومرّة إلىٰ الملائكة، ومرّة إلىٰ العباد، فقال تعالىٰ: ﴿الله يتوفّىٰ الأنفس حين موتها﴾[١]، وقال: ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم﴾[٢].

وقال سبحانه في نفخ الروح في مريم، علىٰ نبيّنا وعليها السلام: ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾[٣]، وقال: ﴿فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سوياً﴾[٤]، وفي الحديث: أنّ النافخ جبرئيل.

وقال عزّوجلّ في القتل: ﴿قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم﴾[٥]، فأضاف القتل إلىٰ العباد، والتعذيب إلىٰ نفسه، والتعذيب عين القتل هنا، وقال: ﴿فلم تقتلوهم ولكنّ الله قتلهم﴾[٦].

وقال في الرمي: ﴿وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمىٰ﴾[٧]، وهو جمع بين النفي والإثبات ظاهراً، ولكن معناه: وما رميت بالمعنىٰ الّذي يكون العبد به رامياً، إذ رميت بالمعنىٰ الّذي يكون الربّ به رامياً، إذ هما معنيان مختلفان.

---

١ ـ سورة الزمر، الآية ٤٢.
٢ ـ سورة السجدة، الآية ١١.
٣ ـ سورة التحريم، الآية ١٢.
٤ ـ سورة مريم، الآية ١٧.
٥ ـ سورة التوبة، الآية ١٤.
٦ ـ سورة الأنفال، الآية ١٧.
٧ ـ سورة الأنفال، الآية ١٧.

وصل

وكما أن الأشياء الداخلة في وجود الإنسان، كالعلم، والقدرة، والإرادة، من جملة أسباب الفعل، فكذلك الأمور الخارجة من الدعوات، والطاعات، والسعي، والجدّ، والتدبير، والحذر، والالتماس، والتكليف، والوعد، والوعيد، والإرشاد، والتهذيب، والترغيب، والترهيب، وأمثال ذلك، فإنّ ذلك كله أسباب ووسائط، ووسائل، وروابط لوجود الأفعال، ودواعي إلىٰ الخير، ومهيجات للأشواق، مهيئة للمطالب، موصلة إلىٰ الأرزاق، مخرجة للكمالات من القوّة إلىٰ الفعل.

وكلّ ذلك ممّا يقاوم القضاء، لا من حيث إنّه فعل العبد، فإنّه من هذه الحيثية ممّا يتحكّم به القضاء ؛ لأنّه لو لم يقض لم يوجد، بل من حيث إنّ الله سبحانه جعله من الأسباب علىٰ حسب ما قدّر وقضىٰ، لربط وموافاة بينه وبين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحّة في هذا المريض، فالسبب والمسبّب كلاهما ينبعثان من القضاء، ويستندان إلىٰ الله سبحانه، وإلىٰ أمره، أمراً ذاتياً عقلياً.

وقد يكون بالأمر القولي السمعي أيضاً، كما فيما كلّفنا به من ذلك، كالدعاء ـ مثلاً ـ فإنّه سبحانه أمرنا به، وحثّنا عليه، قال تعالىٰ: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[1]، وقال: ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[2]، فالدعاء والاستجابة كلاهما من أمر الله تعالىٰ، أمراً تكليفياً، كما أنّه من أمره الذاتي،

---

١ ـ سورة غافر، الآية ٦٠.

٢ ـ سورة البقرة، الآية ١٨٦.

ولسان العبد ترجمان الدعاء، وكلّ من فعل شيئاً بأمر أحد فيده يد الآمر في الحقيقة، إلّا أن بعض هذه الأمور علل وموجبات، وبعضها علامات ومعرّفات، وبعضها ينقسم إلىٰ القسمين، ولعل الدعاء من القسم الثالث؛ ولهذا اشتهر بين الداعين أن الدعاء كالدواء، بعضها يؤثّر بالطبع، وبعضها بالخاصّية، فالأول إشارة إلىٰ الأوّل، والثاني إلىٰ الثاني.

وأمّا الابتلاء من الله سبحانه، فهو إظهار ما كتب لنا أو علينا في القدر، وإبراز ما أودع فينا، وغرز في طباعنا بالقوّة، بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، فإنّه ما لم يخرج من القوّة إلىٰ الفعل لم يوجد بعد، وإن كان معلوماً لله سبحانه فلا تحصل ثمرته وتبعته اللازمتان؛ ولهذا قال سبحانه: ﴿**ولنبلونكم حتّىٰ نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم**﴾[١]، وأمثال ذلك من الآيات، أي نعلمهم موصوفين بهذه الصفة، بحيث يترتب عليها الجزاء، وأمّا قبل ذلك الابتلاء فإنّه علمهم مستعدّين للمجاهدة والصبر، صابرين إليهما بعد حين.

وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفاعيل الواقعة منّا، وثمراتها ولواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها ليسا يردان علينا من خارج، فالمجازاة ـ أيضاً ـ هو إظهار ما كتب لنا أو علينا في القدر، وإبراز ما أودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة، كما قال سبحانه: ﴿**سيجزيهم وصفهم**﴾[٢]، وقال عزّوجلّ: ﴿**إنّ جهنم لمحيطة بالكافرين**﴾[٣]، فمن أساء عمله أو أخطأ في اعتقاده فإنّما ظلم نفسه بظلمة جوهره، وسوء استعداده، فكان أهلاً للشقاوة في معاده، وليس ذلك

---

١ ـ سورة محمّد، الآية ٣١.

٢ ـ سورة الأنعام، الآية ١٣٩.

٣ ـ سورة التوبة، الآية ٤٩؛ وسورة العنكبوت، الآية ٥٤.

لأن الله سبحانه يستولي عليه الغضب، ويحدث له الانتقام، تعالىٰ عن ذلك، وإنما ورد أمثال ذلك في الشرع علىٰ نحو من التجوّز.

وأمّا تفاوت النفوس في ذلك، وعدم تساويها في الخيرات والشرور، واختلافها في السعادة والشقاوة، فلاختلاف الاستعدادات، وتنوّع الحقائق، فإنّ المواد السفلية بحسب الخلقة والماهية متباينة في اللطافة، والكثافة، ومزاجاتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي، والأرواح الإنسية الّتي بإزائها مختلفة بحسب الفطرة الأولىٰ في الصفاء والكدورة، والقوّة والضعف، مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالىٰ ؛ لما تقرّر وتحقق أن بإزاء كلّ مادّة ما يناسبه من الصور، فأجود الكمالات لأتمّ الاستعدادات، وأخسّها لأنقصها، كما أشير إليه بقوله ﷺ: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام»[1].

وأيضاً قد دريت أن لله تعالىٰ صفات وأسماء متقابلة، لها مظاهر في غيب غيوبه، هي المسماة بالأعيان الثابتة، والماهيات، وهي غير مجعولة، والمجعول وجودها في الخارج، وظهورها في الأعيان، فالفائض من الحق وجودات الأشياء واستنارتها، ومن الواجب أن يكون من جملة صفات الملك وخصوصاً ملك الملوك، صفتا لطفٍ وقهر ؛ لأنهما من أوصاف الكمال، ونعوت الجلال، وإن كان أحدهما لله سبحانه بالذات، والآخر بالعرض.

ولابدّ لكلّ من الوصفين من مظهر، ولكلّ منهما فروع وشعب غير متناهية،

---

١ ـ صحيح البخاري: ٤ : ١٥٤، ومسند أحمد: ٢ : ٢٥٧، وقد ورد في الكافي بهذا النص: «عن أبي عبد الله ﷺ قال: الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل». (الكافي: ٨ : ١٧٧، ح ١٩٧).

حاصلة من تركيب الأسماء، ثنائياً وثلاثياً، وكل من الأسماء يستدعي مظاهر متباينة، بها يظهر أثر ذلك الاسم، فكلّ منها يوجب تعلّق إرادته سبحانه وقدرته إلىٰ إيجاد مخلوق يدلّ عليه، أي علىٰ الذات الموصوفة بالصفة المتعيّنة والمتجلية بالتجلّي الخاص، فإنها المراد بالاسم، كما عرفت، فكلّ من الموجودات مظهر لاسم خاص إلهي، فلذلك اقتضت رحمة الباري إيجاد المخلوقات كلها، لتكون مظاهر لأسمائه الحسنىٰ، ومجالي لصفاته العليا.

مثلاً: لما كان منتقماً قهّاراً، أوجد المظاهر القهرية، الّتي لا يترتب عليها إلّا أثر القهر، من الجحيم وساكنيه، والزقوم ومتناوليه.

ولمّا كان عفواً غفوراً، أوجد مجالي العفو والغفران، يظهر فيها آثار رحمته.

وقس علىٰ هذا. فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخيار، وأهل الجنة، مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الأشرار، وأهل النار، مظاهر القهر.

ومنها مظهر السعادة والشقاوة، فمنهم شقي وسعيد.

قال بعض العلماء: الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لم جعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء، وعين الضالّ مقتضية للضلال، كما لا يتوجّه الإيراد بأن يقال: لم جعل عين الكلب كلباً نجس العين، وعين الإنسان إنساناً طاهراً؟ بل الأعيان صور لأسمائه الإلهية، ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلّق الجعل والإيجاد عليها، كما لا يتطرّق

الفناء والعدم إليها[١].

وقال في فصوص الحكم: ما كنت في ثبوتك ظهرت بـه فـي وجـودك، فليس للحق إلّا إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك، فلا تحمد إلّا نفسك، ولا تذمّ إلّا نفسك، وما يبقىٰ للحق إلّا حمد إفاضة الوجود ؛ لأنّ ذلك له لا لك. انتهىٰ كلامه[٢].

وفي الحديث النبوي: «من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلّا نفسه»[٣].

وفي حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا يحمد حامد إلّا ربه، ولا يلم لائم إلّا نفسه»[٤].

وقد تبين ممّا ذكرنا أن لا وجه لإسناد الظلم والقبائح إليه تعالىٰ ؛ لأنّ هذا الترتيب والتمييز من وقوع فريق في طريق اللطف، وآخر في طريق القهر، من ضروريات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة.

ومن هنا قال بعض العلماء: ليت شعري لم لا يـنسب الظـلم إلىٰ المـلك المجازي، حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قـريباً، وبـعضهم كـناساً بعيداً ؛ لأنّ كلاً منهما من ضرورات مملكته، ويـنسب الظـلم إليـه تـعالىٰ فـي تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص، مع أن كلاً منهما ضروري في مقامه؟

---

١ ـ أنظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري: ٥٨٩.
٢ ـ أنظر: فصوص الحكم: ٨٤.
٣ ـ الحكايات: ٨٥.
٤ ـ نهج البلاغة: ٥٨، في خطبة يقسم الناس فيها إلىٰ ثلاثة أصناف.

وصل

روىٰ في الكافي، بإسناده عن مولانا الباقر عليه السلام، أنّه قال: «لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحداً»[١].

وبإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه سئل: من أين لحق الشقاء أهل المعصية، حتّىٰ حكم لهم في علمه بالعذاب علىٰ عملهم؟ فقال: «أيها السائل، حَكَم الله ألّا يقوم له أحد من خلقه بحقّه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبّته القوّة علىٰ معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوّة علىٰ معصيتهم، لسبق علمه فيهم، ومنعهم إطاقة القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه ؛ لأن علمه أولىٰ بحقيقة التصديق، وهو معنىٰ شاء ما شاء، وهو سرّه»[٢].

وبإسناده عنه عليه السلام، قال: «إنّ الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه، فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، وإن عمل شراً أبغض عمله، ولم يبغضه، وإن كان شقياً لم يحبّه أبداً، وإن عمل صالحاً أحبّ عمله، وأبغضه لما يصير إليه، فإذا أحب الله شيئاً لم يبغضه أبداً، وإذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً»[٣].

وبإسناده الصحيح عنه عليه السلام، قال: «إنّ ممّا أوحىٰ الله إلىٰ موسىٰ عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: أني أنا الله، لا إله إلّا أنا، خلقت الخلق، وخلقت الخير،

---

١ ـ الكافي: ٢ : ٤٤، ح ١، رواه عن أبي عبد الله عليه السلام.
٢ ـ الكافي: ١ : ١٥٣، ح ٢.
٣ ـ الكافي: ١ : ١٥٢، ح ١.

وأجريته علىٰ يدي من أحبّ، فطوبىٰ لمن أجريته علىٰ يديه، وأنا الله، لا إله إلاّ أنا، خلقت الخلق، وخلقت الشر، وأجريته علىٰ يدي من أريده، فويل لمن أجريته علىٰ يديه»(١).

وفي رواية أخرىٰ: «وويل لمن يقول كيف ذا؟ وكيف ذا؟»(٢).

وعن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «الشقي من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه»(٣).

والأخبار في هذا المعنىٰ كثيرة.

وصل

لما كانت الحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلّقاً بين الرجاء والخوف، اللذين بهما تتمّ العبودية، جعل الله كيفية علمه، وقضائه وقدره، وسائر الأسباب، غائبة عن العقول، وجعل الدعوات والطاعات، وما يجري مجرىٰ ذلك، مناط التكليف، وملاك العبودية، ليتمّ المقصود.

وهذه إحدىٰ الطرق في تصحيح القول بالتكاليف مطلقاً، مع الاعتراف بإحاطة علم الله، وكون الأقدار جارية، والأقضية سابقة في الكل.

نقل أنّه جاء سراقة بن مالك إلىٰ النبي صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأننا خلقنا الآن، ففيم العمل اليوم فيما جفّت به الأقلام، وجرت به

١ ـ الكافي: ١ : ١٥٤، ح ١.
٢ ـ الكافي: ١ : ١٥٤، ح ٢، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.
٣ ـ تفسير القمّي: ١ : ٢٢٧.

المقادير، أم فيما يستقبل، قال: بل فيما جفّت به الأقلام، وجرت به المـقادير، قال: ففيم العمل؟ قال: اعملوا، فكلّ ميسر لما خلق له، وكل عامل يعمله[١].

فعلّقنا بين الأمرين، رهّبنا بسابق القدر، ثمّ رغّبنا في العمل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، فقال: كلّ ميسر لما خلق له، يريد أنّه ميسر في أيام حياته للعمل الّذي سبق إليه القدر قبل وجوده، ولم يقل مسخّر لكي لا يغرق في لجّة القضاء والقدر.

وسئل صلّى الله عليه وآله: أنحن في أمر فرغ منه، أو أمر مستأنف؟ قال: في أمر فـرغ منه، وفي أمر مستأنف[٢].

وسئل: هل نعني الدواء والرقية من قدر الله؟ قال: والدواء والرقية أيضاً من قدر الله.

ومثله عن مولانا الصادق عليه السلام، رواه في التوحيد[٣].

وبإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سئل عند انحرافه عن جدار يريد أن ينقضّ: أتفرّ من قضاء الله؟ قال: أفرّ من قضائه إلىٰ قدره[٤].

وبإسناده عنه عليه السلام، قال: أوحىٰ الله عزّوجلّ إلىٰ داود: «يا داود، تـريد، وأريد، ولا يكون إلّا ما أريد[٥]، وإن لم تُسلِم لما أريد أتعبتك فيما تريد، ثمّ لا

---

١ ـ أنظر كتاب التوحيد: ٣٥٧، ح ١، بهذا المضمون.
٢ ـ مسند أحمد: ٤ : ٦٧، والمعجم الكبير: ٤ : ٢٣٨، ولم يرد فيهما ذيله «وفي أمر مستأنف».
٣ ـ لم أعثر عليه في كتاب التوحيد، وإنّما ورد بمضمونه في قرب الاسناد: ٤٥، عن أبي عبد الله عليه السلام.
٤ ـ كتاب التوحيد: ٣٦٩، ح ٨، مع اختلاف يسير.
٥ ـ في المصدر إضافة: فإن أسلمت لما أريد أعطيتك ما تريد.

يكون إلّا ما أريد»(١).

وفي الكافي، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول: اعلموا علماً يقينياً أن الله تعالىٰ لم يجعل للعبد وإن اشتدّ جهده، وعظمت حيلته، وكثرت مكابدته، أن يسبق ما يسمىٰ له في الذكر الحكيم، ولم يحُل بين العبد في ضعفه وقلّة حيلته أن يبلغ ما سمّي له في الذكر الحكيم. أيّها الناس، إنه لن يزداد امرؤ نقيراً بحذقه، ولم ينقص امرؤ نقيراً بحمقه، فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعته، والعالم لهذا التارك له أعظم الناس شغلاً في مضرته، وربّ منعم عليه مستدرج بالإحسان إليه، وربّ مغرور في الناس مصنوع له، فأفق أيها الساعي من سعيك، واقصر من عجلتك، وانتبه من سنة غفلتك، وتفكّر فيما جاء عن الله عزّوجلّ علىٰ لسان نبيّه صلى الله عليه وآله». الحديث(٢).

وبإسناده عن ثابت بن سعيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا ثابت مالكم والناس، كفّوا عن الناس، ولا تدعوا أحداً إلىٰ أمركم، فوالله لو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا علىٰ أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته، ما استطاعوا علىٰ أن يهدوه، ولو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا علىٰ أن يضلّوا عبداً يريد الله هدايته، ما استطاعوا أن يضلّوه، كفّوا عن الناس، ولا يقول أحد: عمّي، وأخي، وابن عمّي، وجاري، فإنّ الله إذا أراد بعبد خيراً طيّب روحه، فلا يسمع معروفاً إلّا عرفه، ولا منكراً إلّا أنكره، ثمّ يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها

١ ـ كتاب التوحيد: ٣٣٧، ح ٤.
٢ ـ الكافي: ٥: ٨١، ح ٩.

أمره[١]».

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «اعلم أن الأمة لو اجتمعت علىٰ أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلّا بشيء كتبه الله لك، ولو اجتمعوا علىٰ أن يضرّوك لم يضرّوك إلّا بشيء كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وجفّت الصحف»[٢].

وفي القرآن المجيد: ﴿**قل لن يصيبنا إلّا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلىٰ الله فليتوكّل المؤمنون**﴾[٣].

فإذن ظهر أن لا رادّ لقضاء الله، ولا معقّب لحكمه، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا ملجأ لعباده فيما قضىٰ، ولا حجّة لهم فيما ارتضىٰ، لم يقدروا علىٰ عمل، ولا معالجة ممّا أحدث في أبدانهم المخلوقة، إلّا بربهم، فمن زعم أنّه يقوىٰ علىٰ عمل لم يرده الله عزّوجلّ، فقد زعم أنّ إرادته تغلب إرادة الله، تبارك الله رب العالمين، فافهم، واغتنم.

فصل

إذا حقّقت هذا، وقد تبيّن ممّا مضىٰ أن المواد تحت قهر الطبائع، والطبائع تحت قهر النفوس، والنفوس تحت قهر العقول، والعقول تحت قهر كبرياء الأوّل وهو الله الواحد القهّار، ومن وجه آخر أن الأرضيات تحت تأثير السماوات، بإذن الله، والسماوات في ذلّ تسخير الملكوت، والملكوت في قيد أسر

١ ـ الكافي: ١ : ١٦٥، ح ١.
٢ ـ مسند أحمد: ١ : ٢٩٣.
٣ ـ سورة التوبة، الآية ٥١.

الجبروت، والجبروت مقهور بأمر الجبار، وهو الغالب علىٰ أمره، والقاهر فوق عباده، فلا مؤثر في الجود سواه، ولا فاعل غيره ﴿والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه﴾[١]، ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره﴾[٢]، و ﴿ما من دابة إلّا هو آخذ بناصيتها﴾[٣].

أيدي الكلّ مغلولة بيد قدرته ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[٤]، وأرجلهم معقولة بعقال مشيئته ﴿هو الّذي يسيّركم في البر والبحر﴾[٥]، وآمالهم منقطعة إلّا بحوله، وقوته ﴿وإن يمسسك الله بضرّ فلا كاشف له إلّا هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾[٦]، ﴿إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الّذي ينصركم من بعده﴾[٧]، ﴿فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيء﴾[٨]، و ﴿تبارك الّذي بيده الملك﴾[٩].

فكما أن الذوات كلها ترجع إلىٰ ذات واحدة، وكذلك الصفات والأسماء، فكذلك الأفعال كلها ترجع إلىٰ فاعل واحد؛ لاستهلاك أفاعيل الغير في فعله سبحانه، كذواتهم وصفاتهم في ذاته وصفاته.

---

١ ـ سورة الزمر، الآية ٦٧.

٢ ـ سورة النحل، الآية ١٢.

٣ ـ سورة هود، الآية ٥٦.

٤ ـ سورة الصافات، الآية ٩٦.

٥ ـ سورة يونس، الآية ٢٢.

٦ ـ سورة يونس، الآية ١٠٧.

٧ ـ سورة آل عمران، الآية ١٦٠.

٨ ـ سورة يس، الآية ٨٣.

٩ ـ سورة الملك، الآية ١.

ويسمىٰ هذا بتوحيد الأفعال، كما يسمىٰ الأوّل بتوحيد الذات، والثـاني بتوحيد الصفات، والثالث بتوحيد الأسـماء، والأسـماء تـرجـع إلىٰ الصـفات، فالأقسام ثلاثة، وإليها أشير في الحديث النبوي، حيث قال: «أعوذ بعفوك عن عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك»، علىٰ سبيل التـرقّي، ثـمّ قال: «لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت علىٰ نفسك»[1].

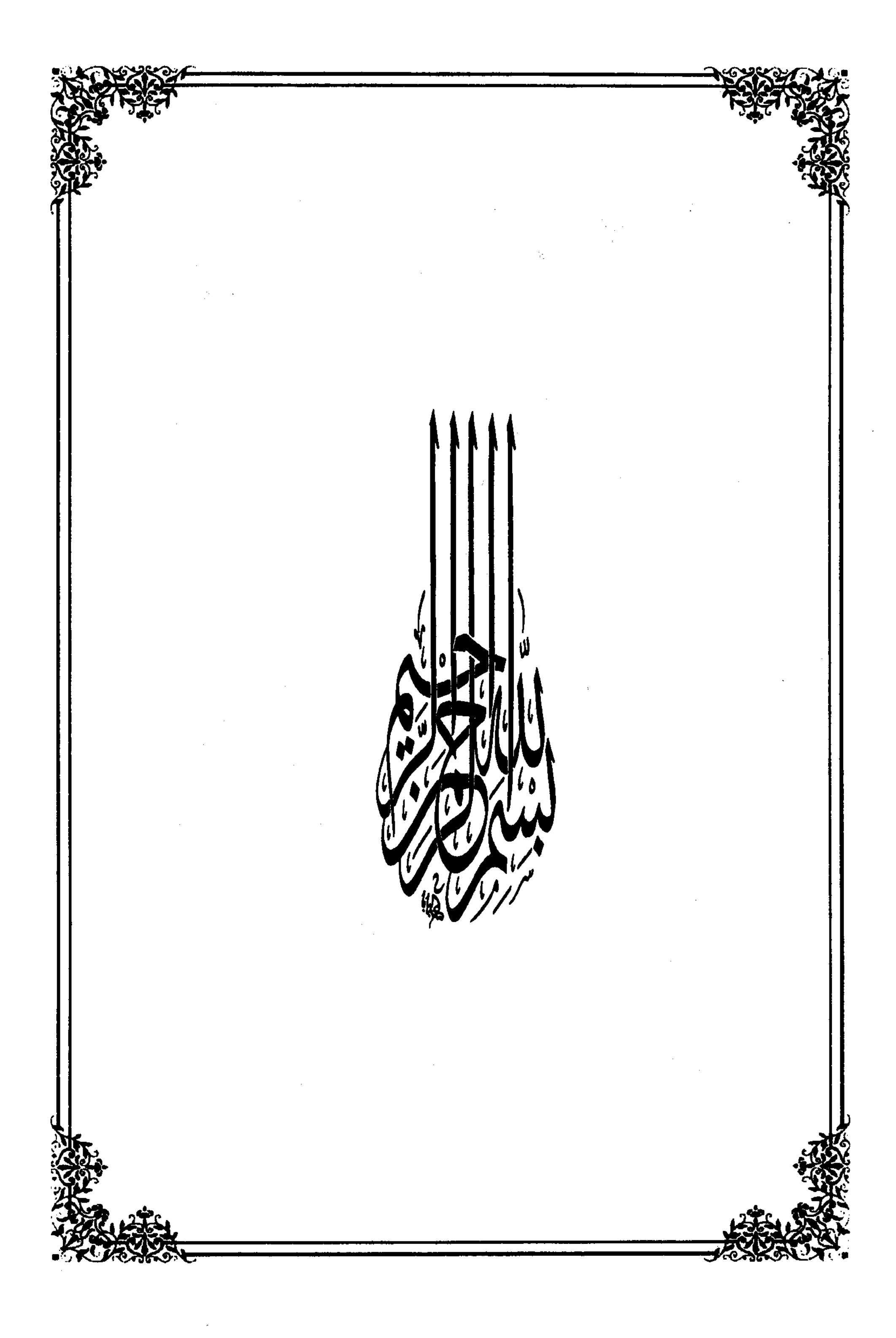
وكما أن لكلّ منها بيان، وهو ما ذكرناه في هذه المباحث كلاً في محلّه، فكذلك لكلّ منها عيان، وهو أن يتحقق العبد بها، ويشاهدها، وسنشير إلىٰ ذلك، وإلىٰ كيفية الوصول إليه في مباحث الإنسان بما هو إنسان، رزقنا الله الوصول إليه بمنّه.

هذا آخر الكلام في أصول العلم، والحمد لله واهب العقل، ومفيض العلم.

---

١ ـ عوالي اللئالي: ٤ : ١١٣، ح ١٧٦، مع اختلاف يسير.

المُحتَوَيَاتُ


بسم الله الرحمن الرحيم